Vol. VII. Settembre 1931 N. 5.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: La Legge.

FEDERICO HEILER: La Madre di Dio nella fede e nella preghiera dei primi secoli.

LUIGI SALVATORELLI: La moralità religiosa nell'Italia del quinto secolo.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel settimo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

LA LEGGE

Chi dice vita associata, dice Legge. Chè l'aggregato umano non è casuale agglomeramento di unità inconguagliabili. Ma non è nè pure meccanica disciplina, per il più economico conseguimento di soddisfazioni biologiche. È più tosto inserzione armonica dei singoli nel piano di una solidale, scambievole simpatia, mercè la quale sia possibile l'affinamento morale delle consuetudini collettive.

L'educazione primordiale della società umana si è fatta attraverso la religione. La religione anzi non è altro, funzionalmente, che l'espressione concreta della misticità in cui ha le sue radici il contatto primo fra uomo e uomo. Le discipline legali positive non sono che il tentativo di strappare ai suoi presupposti mistici il fatto della vita associata : il tentativo di laicizzare le sanzioni escogitate per il normale funzionamento del vivere aggregato. Tentativo destinato a rimanere eternamente insoddisfatto, perchè i coefficienti primi dell'associazione umana sono, per definizione, extraempirici e il residuo mistico dei rapporti interumani è inassimilabile dalla codificazione legislativa. Altrettanto vano il tentativo delle tradizioni religiose di trasformarsi, impoverite, in codici e in istituti giuridici, esse, chiamate unicamente a legiferare mercè strumenti carismatici e sanzioni spirituali.

Vi sono momenti nei quali lo sforzo disperato della legge scritta per risolvere in sè esaurientemente le esigenze sacre della vita associata, si fa così minaccioso ; e d'altro canto, la contraffazione legalistica della disciplina religiosa, si fa così soffocante ; che lo spirito non ha altro scampo che risollevarsi nello Spirito. È l'ora delle grandi conversioni : del transito, cioè, dalla disciplina codificata della vita associata a quella, carismatica, dei

puri doni della grazia. Le altre « conversioni » — le conversioni dalla disciplina delle leggi laiche a quella delle leggi canoniche — non meritano tal nome. Sono più tosto cautelate prenotazioni di posti, per compiere senza rischi, fra due comodi guanciali, il viaggio di diporto fra questo mondo e l'altro.

* * *

San Paolo è il più insigne « convertito ». Educato al più rigido fariseismo — che è l'eterno proposito di cristallizzare nelle formole della casistica la disciplina carismatica della vita associata — al cospetto di una economia della morale, quella romana, poggiata unicamente sulla valutazione civica e patria dei rapporti interumani — ha avvertito la sterile vanità del primo, la ripugnante perversità della seconda. E a giudei, fiduciosi nella virtù salutifera di una rivelazione legalizzata, e a pagani, affidati al tirocinio di una disciplina nudamente civile, gli uni agli altri accomunati in una uguale eredità di peccato, ha riscoperto la offuscata consapevolezza del mistero che è nella fraternità umana e della giustizia ha di nuovo fatto un retaggio inalienabile della *fede*.

Perchè la *fede* non è altro che l'abbandono ingenuo e senza restrizioni ai valori trascendenti, su cui si schematizza l'atmosfera mistica entro cui vivono i rapporti elementari fra gli uomini. E la prima espressione della *fede* è la *speranza*, la sicurezza cioè che una Potenza assoluta e benefica reintegrerà, con la manifestazione improvvisa della sua sapienza e della sua giustizia, le iniquità abbominevoli, di cui sono intessute la convivenza empirica e la configurazione sociale.

San Paolo non è solamente l'esemplare tipico della *conversione* : è anche il disegnatore graficamente esauriente del procedimento ideale attraverso cui si attua e si formula la disciplina mistica della vita associata. I più antichi documenti superstiti del suo ministero in Europa, la sua Apocalissi, le due lettere cioè ai Tessalonicesi, ignorano ancora qualsiasi sviluppo sulla capacità legislativa della fede. Il vocabolo *legge*, che andrà a mano a mano assumendo una parte così rilevante nei testi successivi della

sua istruzione apostolica, non vi compare mai. Vi compare, in cambio, predominante ed assorbente, l'atteggiamento che condiziona, psichicamente, l'adesione alla *legge mistica* della vita associata, che è nella fede : l'atteggiamento dell'aspettativa sicura di un evento prodigioso, con cui Dio, il Padre, taciterà e compenserà le angoscie e le inquietudini dei suoi figli. Il Regno di Dio verrà inaspettatamente, proprio quando le potenze di questa terra si saranno date a credere di aver garantito pace e stabilità (I Tess. V. 3).

La capacità sovversiva di cui è ricco, al cospetto delle legislazioni positive, così religiose come profane, l'abbandono fiducioso all'intervento vendicativo del Padre, non poteva tardare a manifestarsi nello spiegamento progressivo dell'apostolato. E Paolo ne assume, gradatamente, la responsabilità, pratica e concreta prima che teorica ed astratta. Ben misurando i rischi insiti in ogni brusco passaggio dall'economia delle leggi scritte a quella della mistica associata, egli non scopre d'un subito l'affrancamento della propria *fede* dalla *legge* della propria tradizione etnica e confessionale, e dinnanzi ai pavidi e ai timidi si mostra ancora ossequente a *leggi* da cui, nell'intimo, si sente affrancato pur di guadagnarli alla liberata e rinnovata sua esperienza (I Cor. IX. 21).

La quale è esperienza di fiducia incrollabile nel trionfo prossimo della verità e della giustizia. È a proposito anzi della ribadita proclamazione di questo trionfo immancabile, che Paolo lancia, per la prima volta, l'aforisma violento e bruciante della sua inscrizione in falso contro l'efficacia salvifera delle *leggi* costituite : « il peccato è il pungiglione della morte e la potenza del peccato è tutta nella *legge* » (I Cor. XV, 56). Contro coloro i quali traggono dal corrompimento del nostro corpo mortale un argomento per impugnare la reintegrazione del mondo e dell'umanità nella gloria del Regno, san Paolo, con gesto sublime di audacia e di follia, stringe in un fascio *legge*, *morte*, *peccato*, per dichiararli, in blocco, abrogati e soppressi dalla *grazia* del Cristo risorto, che è Spirito e Libertà.

Il motivo, abbozzato a pena in uno slancio lirico di quel finale sinfonico che è il c. XV della I^a^ ai Corinzi, diviene il tema

dominante delle due grandi lettere, didattiche e polemiche, ai Galati e ai Romani. Paolo può ormai, dopo un venticinquennio di attività missionaria, scoprire fino in fondo l'ambito sconfinato della sua evasione dalle tradizioni della *legge* scritta, per il recupero e il ripristinamento della *Legge*, che è nella consapevolezza dei valori supergiuridici e supercanonici di cui vive, in profondità, la esistenza associata.

L'interpretazione casistica delle leggi morali, che si presumono emanate da Dio, equivale al loro pratico annullamento. Un calcolo probabilistico della reità umana nel mal fare è la stessa cosa che la cancellazione della responsabilità: e, quindi, di rimbalzo, è la stessa cosa che la soppressione del comando divino. A qual titolo allora accampare una irriconoscibile superiorità della morale rivelata su quella autonoma, che ha per testimone e garante la voce dell'umana coscienza ? La riduzione della rivelazione a tema di disquisizioni metafisiche e di sottilizzazioni giuridiche ha sempre provocato di rimbalzo la pretesa del pensiero indipendente e della etica che vuole essere di sè sanzione. E ne è risultato un abbassamento rovinoso del livello spirituale collettivo. Con la legge dunque o senza la legge, fuori della *fede*, che è la vera *Legge*, non si dà che un limaccioso e nauseabondo dilagare di peccato (Rom. II).

In questi oscuri e penosi frangenti non rimane che uno scampo : ridomandare, umilmente, alla *fede*, la *Legge* (Rom. III. 31). Il che vuol dire assurgere dal peccato alla grazia, e dalla morte alla vita.

Così potente e così realistico è in Paolo il senso della propria trasumanazione nella libera servitù della grazia, che, al polo opposto, anche la vecchia insidia della colpa e della legge è evocata e denunciata da lui con un realismo crudo e palpabile. Il peccato era entrato nel mondo alle origini stesse del vivere aggregato, come lacerazione della legge mistica, che ne avrebbe dovuto reggere l'economia. Con esso, era entrata la morte. Ma il peccato sonnecchiava, allo stato latente e subcosciente. Lo si poteva ritenere morto. Non poteva pertanto acconciarsi alla sua paralizzata condizione. E spiava le occasioni per risorgere, come un'epidemia, a rinnovata violenza, e per vulnerare, fino in ra-

dice la vita associata. L'occasione si offerse. La legge diede all'uomo la misura della sua peccaminosità, e il peccato, trionfante, ne divampò, fino ad incendiare il mondo in una fiamma cupa di universale cupidigia. Le stesse creature irragionevoli risentirono funestamente rifluire su loro l'umana abbiezione e si chiusero in un gemito dolente di aspettativa e di inquietudine (Rom. VII, VIII). Sicchè la legge fu il pedagogo astioso e permaloso, che, con i colpi duri della sua *ferula*, acuisce, fino alla esasperazione, l'ansia verso la maggiore età (Gal. III 24).

E la maggiore età è suonata. Nella giustizia del Cristo tutte le tradizioni legali sono consumate e arse. Il tessuto mistico della vita associata riprende, incontrastato, il suo imperio. La Legge subentra alla legge: e la sua pienezza è in una parola: Amore (Rom. XIII, 10).

Roma.

Ernesto Buonaiuti.

LA MADRE DI DIO

NELLA FEDE E NELLA PREGHIERA DEI PRIMI SECOLI

Il 22 giugno 431 una folla impaziente di più di mille persone stava in attesa dinnanzi alle porte della Chiesa di Santa Maria in Efeso. Essa aspettò dall'alba fino a notte mentre nella basilica duecento vescovi discutevano intorno alle polemiche dottrinali sorte tra i due patriarchi di Alessandria e di Costantinopoli. Finalmente Cirillo d'Alessandria comunicava alla folla il verdetto dei vescovi: « chi non riconosce che Gesù Cristo è in verità Dio e che la Santa Vergine è Madre di Dio, questi sia messo al bando ». Per mezzo del Santissimo Sinodo Gesù Cristo, blasfemato da Nestorio, dichiara che Nestorio viene degradato dalla dignità vescovile e dello stato ecclesiastico. Nello stesso momento un grido di giubilo rumoroso eruppe dalla turba fitta. Acclamazioni di gioia salutarono i padri del concilio, specialmente il loro protagonista Cirillo ; e da tutte le parti risuonò il grido : « Il nemico della Santa Vergine è vinto ! Gloria alla grande, eccelsa, veneranda Madre di Dio ! » A tutte le finestre furono appese lampade; la città risplendette immersa in un mare di luce ; con fiaccole ardenti ed incensieri olezzanti, la folla tripudiante accompagnò i vescovi fino al loro domicilio.

L'articolo di fede del concilio efesino, accolto così lietamente, era il punto di arrivo logico di una evoluzione della dottrina e della pietà cristiana, durata per quattro secoli. Nello stesso tempo, esso era il punto di partenza di un nuovo potente processo di sviluppo. Dal dogma della « Theotokos », rampollato lentamente dalla fede neotestamentaria nel Cristo, è venuta fuori a poco a poco, infinitamente ricca e multiforme, la devozione a Maria, della cristianità cattolica. Nella semplice preghiera, come nella liturgia solenne, nella dottrina teologica e sottile come nella

leggenda dei miracoli, nella lode esaltata della poesia come nella ricchezza della musica, nello splendore dei colori della pittura come nell'arte plastica simile alla vita, la cristianità, da questo momento in poi, ha magnificato la madre di Dio. In forme e modi e figure sempre nuovi, ha cercato di esprimere tutto ciò che racchiude la semplice parola dei padri del concilio efesino: « *theotokos* ». È uno dei compiti più attraenti dello storico della religione di rintracciare il processo secolare del dogma della *Theotokos* e dell'efficienza potente di esso nella storia dell'umanità. Ha giudicato bene Pietro Rosegger, quando nella sua confessione di fede, egli inizia il passo fervente, concernente la Madre di Dio, con queste parole : « Chi si accinge a scrivere la storia di questo culto miracoloso, s'incontrerà in più di un miracolo inaudito. Egli scoprirà relazioni e metterà in luce linee di sviluppo, che ci lasceranno scorgere le meraviglie del Dio eterno, che guida secondo la Sua volontà le esperienze della fede, e non solo le guida, ma le crea e le ispira ».

1. – Origine neo-testamentaria del culto di Maria.

La venerazione di Maria, che ha trovato l'espressione dommatica più concisa nella parola « Theotokos » (madre di Dio) è rampollata organicamente, naturalmente dalla fede neo-testamentaria nell'incarnazione del Figlio eterno di Dio. *Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est..*: in questo inciso del simbolo di fede niceno-costantinopolitano, formato con parole neo-testamentarie, è chiaramente espresso il rapporto in cui la Vergine Maria sta col mistero centrale dell'incarnazione. L'incarnazione è l'opera dello spirito creatore eterno, ma una creatura umana è associata a quest'opera creatrice: la Vergine Maria, senza che occorra l'atto della generazione virile, concepisce per mezzo della fede il *Logos*, lo porta sotto il cuore suo e lo partorisce come un essere umano vero. Nei racconti dell'infanzia dei Vangeli di Luca e di Matteo, si trova, benchè sotto versioni diverse, la fede nella concezione miracolosa del Cristo, generato dallo Spirito di Dio. La tradizione giudeo-cristiana ebionitica, secondo la quale Giuseppe fu realmente il

padre di Gesù, ha lasciato tracce nella genealogia di Matteo e precisamente nella lezione del Codice Sinaitico (« Giuseppe generò Gesù ») ; essa fu però presto superata, nel cristianesimo primitivo, dalla fede nell'incarnazione. Se dappertutto nel mondo extra-cristiano, la concezione di re e di profeti, di santi e di fondatori di religione, era attribuita ad un atto di generazione divina e considerata come verginale, la comunità cristiana doveva necessariamente intendere il mistero della piena e vera umanazione di Dio, come concepimento da una Vergine pura e dallo Spirito Santo. Ciò che Cinesi, Indiani, Persiani, Egiziani e Greci dicevano dei loro figli di Dio, eroi, santi e duci, questo doveva realizzarsi nel Figlio incarnato, in cui la divinità abitò nella sua pienezza. Come le figure di redentori delle religioni antiche erano presagi e prototipi del redentore *unico* del mondo, ombre di «Colui che doveva venire », così i molteplici racconti di una nascita verginale sembrano profezie del mistero cristiano : « concepito dallo Spirito Santo, nato da Maria Vergine ».

Alla Vergine immacolata, eletta per essere lo strumento umano della meravigliosa incarnazione del Figlio di Dio, era naturale che fosse assegnato un posto d'onore nella fede cristiana. Dal fatto dell'incarnazione risulta spontanea la venerazione riconoscente ed affettuosa verso la Madre del Signore. Perciò il racconto lucano dell'infanzia, che descrive la meravigliosa concezione di Gesù nel grembo della Vergine, è il primo documento del culto cristiano della Madonna. La tradizione narra che l'evangelista Luca abbia dipinto il primo ritratto della Madonna ; anche se questa tradizione non è conforme alla storia, essa contiene un importante nocciolo di verità. Difatti, Luca, nel suo Vangelo, ha composto il primo inno in onore di Maria, disegnato la prima immagine di Maria, cantato il primo canto a Maria. Mentre Matteo, che apertamente si riferiva a testimonianze concernenti Giuseppe, fa l'apologia della nascita verginale contro i sospetti e gli attacchi degli Ebrei, come la fa anche nel racconto dell'infanzia e cerca di confermarla per mezzo delle predizioni dell'Antico Testamento, Luca, con finezza di artista, ha fuso i racconti relativi alla Madre di Dio in un meraviglioso ritratto di Maria. Il parallelismo pieno d'arte fra la storia della nascita di Giovanni e la storia della nascita di Cristo fa splen-

dere in piena luce il miracolo che si compie nel grembo di Maria. In questa luce meravigliosa la figura di Maria appare nella sua grandezza che alimenta la venerazione. Ella è la Madre del Signore, del Re messianico, del Salvatore del mondo ; come tale ella è l'oggetto della grazia di Dio e prende, fra tutte le donne, un posto unico. Gabriele, il messaggero celestiale, la vecchia Elisabetta, sotto l'impulso dello Spirito di Dio, le portano saluti e parole di lode. Ed ella per la sua purezza incontaminata, per la sua grande umiltà, per la sua forte fede, è degna di questa lode. Anch'ella, dall'ora della nascita, segue la via che sarà quella del Suo divino Figlio, la via della povertà e della sofferenza. Nel tempio di Gerusalemme, nella circoncisione e nel pellegrinaggio pasquale, ella appare già come la « mater dolorosa », la cui anima verrà trafitta dalla spada. E nell'inno che Luca le fa cantare, l'umile serva, piena dello spirito di Dio, predice che tutte le generazioni cristiane le canteranno un cantico senza fine.

Questo ritratto di Maria, tracciato magistralmente da Luca, contiene già tutti i motivi essenziali del culto della Madonna, che si sono poi sviluppati nel corso di una evoluzione durata per secoli. Il primo capitolo del terzo vangelo è così il compendio della mariologia contemplativa e della devozione a Maria, dell'arte poetica e plastica che esalterà la Madonna. Luca ha preceduto di molto l'evoluzione del culto della Madonna ; egli ha anticipato stadi di sviluppo e formazioni che in parte sono solo apparsi dopo secoli. Lungo tempo prima che la teologia formulasse la parola « theotokos », Luca ci aveva trasmesso la parola « madre del Signore », rivolta da Elisabetta a Maria. Il dogma efesino della maternità divina di Maria è così l'espressione teologica più spinta di questa fede fervida, che ispirò l'evangelista Luca quando registrò la storia dell'infanzia di Gesù.

2. — L'antica fede cristiana in Maria Vergine.

Nella molteplicità di motivi che si uniscono nell'immagine di Maria secondo il Vangelo di Luca, la fede ed il pensiero cristiano dei quattro primi secoli hanno prescelto un elemento : lo stato virginale di Maria, che fu rappresentata in un modo sem-

pre più ampio. Nelle loro dichiarazioni mariologiche, gli scrittori del secondo secolo: Giustino, Ireneo, Tertulliano, come i grandi padri della Chiesa del quarto e quinto secolo, insistono sulla virginità di Maria. Come per la vergine Eva, la morte e la perdizione entrarono nell'umanità, così per una vergine vi entrano la vita e la salvezza: questo parallelismo ricorre innumevoli volte negli antichi scritti cristiani. Per gli scrittori più antichi (come presso Luca) la virginità concerne la sola concezione (Giustino, Tertulliano, Ireneo); essa appare sempre strettamente collegata all'umile fede e all'ubbidienza, con cui la Vergine Maria accolse il messaggio evangelico. La fede volenterosa di Maria è messa in contrasto con la credulità insidiosa della donna primigenia, la sua ubbidienza colla disubbidienza dell'ava dell'umanità.

Già ben presto la fede nella verginità di Maria si ampliò. Se Maria aveva concepito dallo Spirito Santo, mediante un miracolo, il Figlio di Dio, era facile aggiungere al miracolo della concezione il miracolo stupendo della nascita. La Vergine che senza contatto virile aveva concepito il Redentore, doveva, secondo la credenza comune, serbare anche *nel parto* la virginità corporale. Il grembo che si era dischiuso per dare il Redentore alla luce, doveva, per un prodigio divino, richiudersi. Il protovangelo di Giacomo, scritto nel secondo secolo, racconta con un realismo evidente, come una levatrice ebrea constata l'integrità di Maria. Un'altra donna che, dubitando di questa, vuole esaminare curiosamente il corpo di Maria, è colpita da una paralisi della mano ma viene sanata mediante il contatto col bambino divino. Mentre il sobrio Tertulliano respinge questo racconto del parto virginale per le tendenze docetistiche di esso (cioè perchè la nascita potrebbe essere volatilizzata fino a non essere più che apparente), lo spiritualistico Clemente Alessandrino l'ammette come fatto storico. Origene e i grandi padri della Chiesa del quarto e del quinto secolo l'hanno seguito e hanno introdotto nella cristianità la fede che Maria non aveva solo concepito, ma ancora partorito in istato verginale A quest'opinione della fede si aggiungeva l'idea che Maria avesse messo il bambino divino al mondo senza dolori, in un modo immacolato. Dalla fine del quarto

secolo in poi, la negazione dell'incolumità di Maria non fu più tollerata, come lo dimostra l'aspra polemica di Girolamo contro Gioviniano e la scomunica di quest'ultimo.

La fede nella verginità di Maria non si arrestò all'affermazione della nascita miracolosa. Se questa verginità era stata tutelata da un doppio miracolo — nella concezione e nel parto — essa doveva prolungarsi per tutta la vita terrestre di Maria. Sembrava impossibile ai cristiani che Colei, che aveva concepito e partorito il Figlio di Dio in un modo miracoloso, avesse poi vissuto in comunanza coniugale con un uomo e gli avesse dato figli. Anche l'ideale ascetico della virginità, che i cristiani dei primi secoli non potevano apprezzare abbastanza, richiedeva che la Madre del Salvatore avesse dato l'esempio perfetto e perpetuo dell'astinenza sessuale. Così la concezione verginale e la nascita di Gesù furono prolungate in due sensi — da una parte Maria fu considerata come vergine oblata al tempio, e votata per un voto della madre sua, Anna, ad una vita di castità e dall'altra parte Maria fu venerata come l'asceta, che mantenne per tutta la vita, di sua propria volontà, il voto di virginità, fatto dalla madre. Anche questa fede nella perpetua virginità di Maria è espressa per la prima volta nel protovangelo apocrifo di Giacomo. Tertulliano però la respinge energicamente, mentre egli distingue accuratamente fra la Vergine Maria che concepì il Signore, senza che occorresse la fecondazione virile e Maria, la sposa quale diventò dopo la nascita di Cristo. Come donna Maria non ha più nulla da fare colla nascita di Cristo e viveva per ciò in rapporto coniugale col marito (*mulierem de qua Christus nasci non habebat, id est virum passam*). Anche Ireneo sembra, dalla designazione di « *adhuc virgo* » che egli rivolge alla Vergine (cioè quella che alla nascita di Cristo era *ancora* vergine) non avere conosciuto ancora la fede nella virginità perpetua di Maria. Ma già Origene accetta le dichiarazioni dei vangeli apocrifi, secondo i quali Maria era rimasta vergine in perpetuo, ed esprime il parere che siano presso a poco soli gli eretici e defendere l'idea di un ulteriore rapporto di Maria con Giuseppe. Lo seguono i grandi padri dell'epoca post-nicena che considerano la negazione della virginità perenne di Maria come una delle peggiori eresie e degli errori

religiosi più gravi. Chi parla di una vita coniugale di Maria dopo la nascita di Cristo, disprezza, secondo le parole di Epifanio, il corpo sacro, in cui abitò Dio. « I sostenitori di questa opinione (in Oriente, gli antidikomarianiti, in occidente gli elvidiani) debbono presto cedere all'autorità dei padri. Le difficoltà storiche, sollevate dal testo del Nuovo Testamento a questa idea, soprattutto la menzione più volte ricorrente dei fratelli di Gesù, venivano superate dai padri, secondo il metodo dei vangeli apocrifi : questi fratelli erano cioè intesi come figli di un primo connubio di Giuseppe o come cugini di Gesù. Anche questo secondo corollario, che scaturiva dalla fede neotestamentaria nella concezione verginale di Gesù, godeva già nel quarto secolo in Oriente come in Occidente di un valore dommatico.

Così il pensiero cristiano, con una logica che sembrava inoppugnabile e nello stesso tempo con una brama sacra del mistero e dell'irrazionalità, aveva dedotto dalla fede nell'incarnazione del Figlio di Dio la fede nella virginità perpetua della Madre di Dio. La devozione a Maria nei primi quattro secoli coinvolge il mistero della « *aeiparthenos* », della *virgo perpetua, semper virgo*, di Colei che fu vergine prima del parto, nel parto e dopo il parto *virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens* (vergine nella concezione, vergine nel parto, vergine nella morte) – *virgo credidit, virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit* (come vergine ha creduto, vergine concepì, vergine divenne madre, vergine rimase fino alla morte), come dicono due belle formole di Sant'Agostino. In questa virginità consacrata a Dio, perpetua, Maria diventò il grande esempio della purezza incontaminata e della continenza sessuale per i cristiani, specialmente per quelli che si erano dedicati alla vita ascetica. La venerazione di Maria nei primi quattro secoli, consiste, anche presso i grandi padri della Chiesa occidentale, un Ambrogio e un Agostino, nell'imitazione essenziale dell'esempio della grande continente che aveva condotto una vita di rinuncia e di abnegazione. La madre di Dio è « l'iniziatrice della verginità » (Epifanio) « la radice cui le vergini sono attaccate come rami verginali » (Atanasio). Come « Gesù è stato la primizia pura fra gli uomini, così Maria fra le donne « (Origene). Guida e patronessa dei celibi dei due sessi, ella vigila, intercedendo,

sulla loro castità, specialmente quando questa è in pericolo, e circondata da puri cori virginei, ella accoglie al momento della morte l'anima dei fedeli. Che proprio Maria, e non gli apostoli Paolo e Giovanni che hanno vissuto nel celibato, e nemmeno Cristo, l'« archiparthenos », siano diventati l'ideale della verginità ha la sua ragione in ciò che l'immagine eroica del celibe virile è troppo aspra e massiccia, perchè la fede devota possa trovarvi edificazione. Tale fede richiedeva un ideale femminile della verginità, senza la durezza della lotta contro la carne e il sangue, senza la soffocazione degli istinti. Nell'immagine di Maria l'idea celibataria era trasfigurata dalla luce della dolcezza e della bellezza femminile, e anche dallo splendore del miracolo ; l'ideale ascetico severo era diventato una cosa naturale che si capiva da sè. Proprio per questo la vergine « perpetua » fu il soccorso maggiore di quelli che, « martiri incruenti », avevano da combattere una battaglia difficile per la purezza dell'anima e del corpo.

3. – L'esaltazione post-nicena di Maria come Madre di Dio.

La venerazione e l'imitazione di Maria in quanto vergine e asceta assicurò alla Madre di Dio un posto di onore nella fede e nella vita delle comunità del terzo e del quarto secolo. Pure questa venerazione non conquistò allora lo stesso vasto campo come il culto dei martiri. I testimoni cruenti, nell'offerta dei loro dolori e nella loro vittoria, stavano più vicini ai cristiani perseguitati e tormentati — la cosa si capisce agevolmente — che la figura alta ed ideale della vergine Madre di Dio. Per questo essa fu compresa coi martiri in una fervente comunanza di preghiere, molto prima che l'invocazione di Maria fosse consuetudine della vita cristiana devozionale. Passato però il tempo della persecuzione sanguinosa della Chiesa cristiana, il rapporto si trasformò. La vergine santa superò in gloria i martiri, anche i confessori e i dottori, e diventò la regina di tutti i santi. Ella sorpassò in chiarore, secondo una parola di Basilio, tutti i martiri, « come il sole sorpassa le stelle » Ma la ragione essenziale di questo spostamento fu il concetto sempre più profondo dell'onore che spetta alla Madre di Dio per il mistero dell'incarnazione. Nella stessa misura

in cui la teologia cristiana, separandosi dall'eresia ariana, elaborava ed elucidava la natura divina del Logos incarnato, essa riconosceva la grandezza di colei per mezzo di cui il Dio-Logos assunse la carne nostra. Appunto per ciò « il concilio di Nicea è ancora di maggiore importanza per la storia del culto di Maria che il concilio di Efeso. Più che Cirillo, Atanasio ha contribuito alla gloria futura di Maria » (Lucius). Mentre nel terzo secolo l'espressione « madre di Dio » è adoperata ogni tanto, specialmente da Origene, essa a poco a poco nel quarto secolo diventa consueta, eccetto che nell'ambiente ariano. Non solo Atanasio, il protagonista potente nel riconoscimento del mistero dell'incarnazione, ma anche gli altri grandi padri, i Cappadoci, il Crisostomo, Cirillo di Gerusalemme ed Efrem adoperano correntemente l'espressione « Theotokos ». Anche l'imperatore Giuliano suppone l'uso di questo termine onorifico già stabilito presso i suoi contemporanei cristiani. Più i dottori di Dio penetravano il senso profondo di questa parola e più rispettosamente e lietamente essi consideravano il paradosso grande che vi era nel parto del Dio eterno per mezzo di una sua creatura, la vergine Maria. Specialmente i dottori siri come Efrem e Giacomo di Sarug non si stancarono di esaltare in espressioni sempre nuove il mistero della nascita di Dio dal grembo di una vergine. Epifanio ed altri teologi orientali e all'occasione scrittori occidentali come Ambrogio, Agostino, Damaso, seguono le orme di Efrem. Maria è il vaso che potè contenere quello che il cielo e la terra non riescono a contenere per la sua magnificenza (Epifanio). Essa è stata degnata di dare un fragile vestito di carne a Colui che riveste tutto. Ella ha dato nutrimento a Quegli che nutre tutti (Efrem). In contrasti ed antitesi la meditazione sopra Maria aleggia intorno al mistero della discesa del Dio infinito nella limitazione di un essere umano. Il rapporto stretto della venerazione di Maria colla fede nell'incarnazione ci appare qui in piena luce.

Come il pensiero devoto del terzo e del quarto secolo aveva dedotto dalla fede nell'incarnazione miracolosa del Figlio di Dio nel seno di Maria, la fede nella virginità di Maria nel parto e dopo il parto, esso, nel quarto e nel quinto secolo, postulò dalla stessa fede, formulata chiara e potente dal dogma niceno, tre altre in-

duzioni. Prima di tutto *l'impeccabilità* di Maria. Nel tempo in cui Maria era stata venerata sopratutto come asceta della verginità, era ancora possibile, malgrado l'altezza delle sue virtù, di supporre in lei macchie e imperfezioni. Non solo Origene, ma anche Basilio e Crisostomo parlano senza scrupolo dei falli di Maria. Origene e Basilio pensano che la Madre di Gesù come gli apostoli abbia frainteso la Passione : essi interpretano la spada che secondo la profezia di Simeone deve trafiggere l'anima sua, nel senso dei dubbi che la tormenteranno. La grande difficoltà esegetica suscitata ai futuri cultori di Maria, dal racconto di Marco, che narra l'incomprensione di Maria di fronte al Figlio (Marco, VIII, 21), non esisteva ancora per i dottori del quarto secolo. È stupefacente la sobrietà con cui il Crisostomo parla di quella e di altre circostanze della vita di Maria. Però quando i pensatori cristiani della fine del quarto e del principio del quinto secolo esaminarono a lungo il significato di Maria in quanto *Theotokos*, apparve a loro chiaramente che non poteva andare soggetta a qualsiasi peccato e a debolezza colei che aveva partorito il Dio incarnato. Già Atanasio l'aveva proclamata santa e simile a Dio. Secondo Gregorio di Nazianzo, l'anima sua, come il corpo suo, era stata purificata in anticipo dallo Spirito Santo. Ma i Siri sono i primi a patrocinare l'impeccabilità intera di Maria. Per Efrem, la madre di Dio è innocente come Eva prima della caduta, pura da ogni macchia, perfettamente bella sotto ogni aspetto, come il suo Figlio divino. Più a lungo, nel periodo postefesino Giacomo di Sarug tratta dell'impeccabilità di Maria. Secondo lui lo spirito di Dio l'ha santificata e mondata da ogni colpa della madre Eva e l'ha resa così pura e schietta, come Eva nel paradiso prima che fosse ingannata dal serpente. La prima base della ulteriore dottrina occidentale della « immaculata conceptio », è stata gettata dalla speculazione e dalla poesia dei Siri.

La seconda conseguenza, tratta dal pensiero devoto dal fatto della maternità divina di Maria, fu *la sua ammissione corporale nel cielo*. Se il Logos divino aveva abitato nel corpo materno di Maria, se in questo si era compiuto un miracolo divino, nel concepimento e nel parto, esso non doveva cadere in decomposizione e diventare preda dei vermi. Già un novero di eroi del Vec-

chio Testamento, come Enoch, Mosé, Elia, Isaia, erano, secondo la tradizione, stati rapiti corporalmente nel cielo : al corpo della madre di Dio spettava dunque legittimamente quest'onore. E se il corpo del discepolo prediletto di Gesù, affidato dal crocifisso a sua Madre come figlio, era stato trasportato nel cielo, questo privilegio conveniva ben più alla Madre di Dio. Proprio il racconto della scoperta della tomba vuota di Giovanni, che nonostante la sua origine gnostica era stato accolto con amore, doveva suggerire il pensiero che anche il corpo della madre di Dio fosse stato assunto nel cielo. Alla domanda posta dai devoti di Maria intorno alla fine della sua vita, sul tramonto già del quarto secolo, risponde il racconto del trapasso di Maria, foggiato secondo il tipo, straordinariamente plastico, della leggenda di Giovanni. Come Giovanni raduna i suoi discepoli, la madre di Dio riunisce intorno a sè gli apostoli ; come lui, Ella prega per coloro da cui prende commiato. Come il discepolo prediletto, ella entra di domenica nella magnificenza di suo Figlio, come quel discepolo, all'istante della partenza, Ella è circondata da uno splendore celestiale. Come i discepoli trovano vuoto il sepolcro di Giovanni, così gli apostoli trovano vuota la tomba della Madre di Dio. È probabile che la leggenda della dormizione di Maria sia nata sullo stesso terreno ove nacque la fede nella sua impeccabilità, in Siria cioè, dove anche la festa dell'Assunzione di Maria fu celebrata prima che altrove.

La terza conseguenza tratta dalla fede nella maternità divina di Maria è la sua qualità di *mediatrice della grazia*, una concezione che già si può trovare allo stato embrionale nel parallelo tra Eva e Maria. Se nel grembo di Maria si era svolto il primo atto grande del dramma storico della salvezza, ella non aveva solo subìto questo miracolo ma aveva cooperato col suo « fiat » a questo miracolo della concezione mediante la forza dello Spirito divino. Così ella ebbe una parte attiva, sebbene secondaria e creaturale, nell'opera salvatrice. Ella era causa cooperante e coagente della salvezza dell'umanità caduta ; era in un certo senso la « corredentrice dell'umanità ». Questa parola prelibata della moderna mariologia romana (*corredemptrix*) ha le sue radici nella mariologia siriaca del quarto secolo. Di più ancora, dal

punto di vista umano, Maria doveva essere considerata come la prima promotrice storica della salvezza, poichè ella aveva messo al mondo il Redentore. Per questa fede nella corredenzione e nella iniziativa salvatrice della madre di Dio, il parallelismo tra il Figlio e la Madre di Dio doveva svolgersi in un modo più esteso. Mansioni ed epiteti che il Nuovo Testamento e la Chiesa primitiva attribuiscono al solo Cristo vengono incoscientemente ascritti alla Madre di Dio. Maria ascende alla situazione mediatrice che nella cristologia ariana il Cristo stesso aveva occupata. I padri del quarto e del quinto secolo la celebrano come la vite, la fontana d'acqua viva, la sorgente di luce, la via della salvezza, la vincitrice di Satana. E, cosa più meravigliosa ancora, ella appare come la riconciliatrice dell'umanità, come quella che annulla la colpa originale, il debito di sua madre e di tutto il genere umano. Anche se molte delle espressioni più esaltate sono state pronunciate da teologi postefesini, particolarmente da Giacomo di Sarug e da Sergio, Efrem, molto prima del concilio d'Efeso, aveva battuto la strada in cui camminò Cirillo di Alessandria. Similmente l'applicazione di certi tipi dell'Antico Testamento a Maria è l'opera di Efrem. La terra da cui Adamo fu plasmato ; il roveto ardente senza consumarsi sul monte Oreb ; l'arca dell'alleanza che racchiudeva la manna ; il vello di Gedeone che raccoglieva la rugiada celestiale; la verga di Aronne che portava frutta ; la porta chiusa, di cui parla, Ezechiele e che dà ingresso al Signore: tutti questi simboli così frequenti nella poesie medievale dedicata a Maria, e che s'introdussero anche nella liturgia delle feste mariane, risalgono al simbolismo pieno di fantasia di Efrem. Anche l'interpretazione della Cantica, che considera Maria come la sposa di Cristo, appartiene già al quarto secolo. Questa allegorizzazione ardita del Vecchio Testamento che crea un parallelismo completo all'interpretazione messianica del cristianesimo primitivo, dimostra fino a che punto Maria e Cristo fossero messi in parallelo già nella teologia postnicena.

4. – Il dogma della Madre di Dio del concilio efesino.

Era dunque rampollato dalla semplice professione di fede nell'incarnazione dell'eterno Figlio di Dio un sistema mariolo-

gico riccamente ramificato. Questo sviluppo della speculazione mariologica fu organico, rettilineo e continuò ininterrottamente, sebbene avesse da subire traversie ad ogni sua tappa. L'evoluzione della mariologia come l'evoluzione della cristologia, condussero ad una legittimazione ecclesiastica senza equivoci. Come l'evoluzione cristologica di tre secoli si era chiusa nel concilio di Nicea colla dommatizzazione della parola contesa *homoousios*, il processo mariologico durato per quattro secoli doveva raggiungere la coronazione in un termine parallelo. Come la lotta di Ario contro Atanasio aveva dato l'occasione esteriore alla decisione dommatica dei padri del concilio niceno, il dissidio di Nestorio e di Cirillo di Alessandria diede lo spunto ad una nuova definizione dommatica, formulata da un concilio ecumenico. Nestorio, il patriarca di Constantinopoli formato alla scuola della sobria teologia antiochena esercitò una sottile, quasi pedantesca critica all'uso indiscriminato del vocabolo *Theotokos*.

Nonostante un certo fanatismo che spesso si manifesta in nature razionalistiche, egli indubbiamente non era il malvagio ed ostinato negatore della divinità di Cristo e della maternità divina di Maria quale sopravvive nella storia ecclesiastica e quale appare ancora negli scritti di Lutero. Egli non respingeva la parola « *Theotokos* », richiedeva solo che questa fosse completata dall'espressione « *Anthropotokos* » (genitrice dell'uomo) o che tutte e due le espressioni fossero precisamente riassunte nell'espressione comprensiva di « *Christotokos* », perchè il termine Cristo designa due nature, l'umana come la divina, che egli vuole separare con distinzione ben netta. «Vedi, dice Nestorio al suo avversario Cirillo, anch'io invoco con te la *Theotokos*, ma dico *Theotokos* e aggiungo *anthropotokos*. È professione di fede ortodossa perfetta che insieme alla Theotokos si invochi anche l'Anthropotokos. Maria è genitrice di Dio per l'unione del Cristo-Logos col tempio.... ; genitrice dell'uomo per causa del tempio, che è simile per essenza alla natura della vergine santa ». Ciò che irritava Nestorio era un modo di parlare impreciso ed illogico, secondo cui una madre umana avrebbe partorito un Dio, e per ciò, gli pareva che vi fosse il pericolo di fare di questa madre umana una dea: « Maria non ha messo al mondo la divinità, non è la crea-

tura che ha creato l'increato, nè la creatura, il creatore ». Ma appunto tutta la devozione a Cristo che circonda il mistero dell'incarnazione è imperniata su di questo paradosso, paradosso soprarazionale, miracolo che l'intelletto raffinato non può nè deve capire. Nestorio, malgrado la salda volontà di restar fedele alla ortodossia, era proprio un razionalista, cui mancava il senso del paradosso e del mistero inintelligibile per mezzo di concetti corretti, un razionalista come Ario era stato. Le tesi nestoriane erano molto più evidenti ad un pensatore sagace di quelle cirilliane. Ma appunto per questo la fede cattolica nell'incarnazione si difendeva contro di esse. Giacchè il senso della grande evoluzione cristologica nel suo complesso sta nell'elaborazione sempre più incisiva del mistero dell'unità divina e umana in Cristo. Tutti gli eretici, dagli gnostici e dagli ebioniti in poi, sono sempre stati più ragionevoli dei sostenitori della dottrina della Chiesa. La loro insistenza unilaterale sull'elemento umano o divino soddisfaceva sempre il pensiero puramente logico, ma distruggeva o affievoliva il mistero, che consiste appunto nell'unione di due poli assolutamente contrastanti : *perfectus Deus*, *perfectus homo*. Questa tendenza alla razionalizzazione di un mistero della fede assolutamente sopraconcettuale « iperlogico », caratterizza anche tutta la raffigurazione cristologica di Nestorio. Precisamente per questo, la Chiesa, se non voleva diventare infedele al carattere assolutamente suprarazionale del mistero della deità-umanità di Cristo, doveva opporsi a questo razionalismo, e con un decreto dommatico, tutelare il mistero dell'incarnazione da una interpretazione razionale.

Fu il successore del grande Atanasio sulla cattedra alessandrina, che, fedele al suo predecessore, iniziò la lotta in favore del mistero dell'incarnazione, per il Dio incarnato contro Nestorio. In questa lotta per l'unità delle nature umane e divine nel Cristo, Cirillo, è vero, si avvicinò molto all'estremo opposto, ad un monofisitismo che affievoliva l'umanità vera e piena. La formula nota, originata dalla cristologia apollinaristica : « Vi è (in Cristo) una sola natura, quella del Dio-logos e questa si è incarnata » era anche la parola d'ordine di Cirillo.

Ma non solo dal punto di vista teologico, bensì anche da

quello della politica ecclesiastica, nella lotta contro Nestorio, Cirillo oltrepassò la misura. Egli mescolò al dissidio teologico la resistenza in sè giustificata all'autorità — crescente per mere ragioni politiche — del patriarcato di Constantinopoli e così egli fu trascinato nella sua critica di Nestorio ad esagerazioni ingiuste. La sua condotta prepotente e precipitosa nel concilio convocato ad Efeso per la Pentecoste del 431 getta un'ombra scura su questo sinodo. La proclamazione del dogma efesino fu scorretta dal punto di vista formale. Prima ancora che fossero arrivati il patriarca Giovanni d'Antiochia coi suoi vescovi, come i legati del papa di Roma, Cirillo apriva, con 168 vescovi, il concilio, senza riguardo all'arrivo imminente di Giovanni nè alla protesta di Nestorio e dei 68 vescovi a lui favorevoli nè a quella del commissario imperiale. L'esame della cristologia nestoriana fatta dal sinodo fu troppo sbrigativa : i soli passi delle sue vecchie prediche furono letti, mentre le sue formule più recenti e più concilianti furono lasciate da parte. Una separazione da Nestorio stesso non era possibile, poichè questi — secondo le forme corrette — si rifiutava di comparire dinnanzi ad una assemblea di vescovi incompleta. Nello stesso giorno, il sinodo « che si era mutato improvvisamente in tribunale » (Seeberg), pronunciò e comunicò la sentenza : l'anathema « agli oppositori del nome di « *theotokos* », la deposizione di Nestorio, la sua esclusione dal sacerdozio. Nestorio protestò e il commissario imperiale fece strappare l'avviso ufficiale che esponeva la decisione del concilio. Sotto la presidenza di questi, il patriarca antiocheno aprì un contro-sinodo, che depose Cirillo e lo scomunicò insieme ai vescovi suoi partigiani. La decisione dommatica fra il sinodo della maggioranza e quello della minoranza fu pronunciata dai legati romani, che dopo il loro arrivo, il 10 luglio, continuarono il sinodo coi vescovi cirilliani e il giorno seguente confermarono il loro verdetto. Questa decisione dommatica ottenne anche la conferma politica dell'imperatore Teodosio. Questi, dopo avere convalidato le deposizioni decise dai due sinodi, si schierò dalla parte degli Alessandrini e ridiede a Cirillo la sua cattedra vescovile. Gli Antiocheni abbandonarono Nestorio ed accettarono la formula « *theotokos* ». Nestorio stesso, caduto in disgrazia presso l'impera-

tore, tornò spontaneamente nel suo monastero antiocheno. La sua pura e pia volontà trova un'espressione commovente in una delle sue ultime parole: « La mia brama più profonda mira a questo scopo: che Dio sia lodato in cielo ed in terra. Per quanto concerne Nestorio ch'egli sia anatema. E piaccia a Dio che tutti quelli che mi maledicono, giungano per questo alla riconciliazione con Dio. Non v'è per me nulla di più prezioso e di più grande di questo! »

Chi consideri spregiudicatamente gli eventi di Efeso, non potrà da una parte assolvere Cirillo da ogni colpa, e d'altra parte dovrà proteggere Nestorio contro l'accusa di eresia. Difatti tutte le ricerche della odierna storia dei dommi contribuiscono a riabilitare il patriarca antiocheno. Il Bethune-Baker dichiara: « Nestorio non era un nestoriano » e il Seeberg dice con maggior insistenza: « Nessuno fra i grandi « eretici » della storia dei dommi porta così ingiustamente questo nome come Nestorio ». In vero vi è in quest'affermazione una certa unilateralità: si cerca, dopo una condanna durata per secoli, di lavare Nestorio da ogni accusa. Come abbiamo mostrato, vi era nel suo razionalismo una tendenza preoccupante. Cirillo aveva ragione quando egli lottava con passione per il carattere misterioso dell'unità divina e umana in Cristo, per il mistero secondo lui « inesprimibile » indicibile, ineffabile, inconcepibile, al di là di ogni comprensione, strano, profondo, paradossale. Però risulta, non solo dalle asserzioni di Nestorio, ma anche dallo sviluppo ecclesiastico secolare del cristianesimo nestoriano, che la cristologia di Nestorio non era una eresia analoga all'ebionitica, la gnostica o l'ariana. Una Chiesa, la cui fede in Cristo fosse stata corrotta in radice, non avrebbe potuto sviluppare la sua attività missionaria fino nell'Oriente più lontano. Nemmeno la mariologia nestoriana era eretica: lo dimostra l'accenno riverente alla « Nostra Signora Maria, la Vergine santa che portò Cristo, il Signor nostro» che troviamo nella liturgia eucaristica dei Nestoriani; lo dimostra sopratutto la lode a Maria del patriarca nestoriano Elia, che non è diversa in nulla dalla celebrazione di Maria dei padri ortodossi, siri o greci, e che esalta proprio il concetto della maternità divina di Maria. Lo dimostra anche il fatto che molto probabilmente

la devozione a Maria dei nestoriani ha dato, nel buddhismo cinese, lo spunto al culto della Madonna Kwanyin. Nestorio e la Chiesa che porta il suo nome non meritano la taccia di eresia con cui sono stati bollati per secoli.

Pure, se oggi rendiamo onore alla verità e dobbiamo riabilitare Nestorio e la sua chiesa, se dobbiamo deplorare tutte le ingiustizie e le esagerazioni delle quali i padri « ortodossi » del concilio sono stati rei, rimane pure indiscutibile il fatto che il concilio a buon diritto ha sanzionato il termine di « theotokos », per tutti i tempi. La più grande di tutte le comunità apostoliche, quella di Roma, cui la cristianità intera guardava come alla custode della tradizione apostolica, ha confermato per il tramite dei suoi legati le decisioni del sinodo cirilliano. Quando si considera con quanta precauzione e quanta sobrietà, la Roma di allora accolse la devozione orientale a Maria, il verdetto dei legati romani prende un valore particolare. Ma non solo la sede apostolica di Roma, che godeva, per il suo innegabile primato storico, di un'autorità eminente in tutte le discussioni dottrinali, bensì tutta la Chiesa riconobbe il nome di « *theotokos* ». Anche la chiesa armena, che pure non attribuisce alle decisioni di Efeso un carattere dommatico e formale obbligatorio, perfino la Chiesa nestoriana, con la venerazione di Maria, se non in un modo formale, confermano questo nome. Se, secondo il principio del cristianesimo antico, conservato nella chiesa ortodossa, l'accettazione del decreto di un concilio dall'insieme dei credenti gli conferisce la validità, il dogma della « *Theotokos* » è riconosciuto dalla cristianità universale, e qui si può ripetere la parola agostiniana : *securus iudicat orbis terrarum*

Così non soli vescovi e teologi, ma tutto il popolo cristiano ha dato il suo consenso al dogma della *Theotokos*. La decisione del concilio non gli fu imposta in seguito, no : esso l'ha piuttosto accolta con entusiasmo, perchè l'aveva aspettata con desiderio e richiesta con passione. La legittimazione solenne del titolo di *theotokos* era indispensabile alla pietà popolare. La folla efesina, che aspettò per ore davanti alla chiesa del concilio, adorava ancora — cinquant'anni prima — la grande Madre degli Dei, Artemide. Poichè solo il Crisostomo (morto nel 404) aveva abolito il

culto di questa dea. E la massa che dopo la condanna di Nestorio gridava per le vie : « è vinto il nemico della Santa Vergine ! », contava i pronipoti di quell'argentaio Demetrio, che secondo il libro degli Atti (XIX. 27) aveva sollevato i suoi concittadini contra l'apostolo Paolo. « Il santuario della magna dea Diana verrà disprezzato e la maestà di colei che tutta l'Asia e l'orbe intero adorano, sarà ridotta a nulla ». E la moltitudine che la sera del 22 giugno 431 lanciò il grido di gioia: « Gloria alla grande, eccelsa, veneranda Madre di Dio », discendeva da quegli Efesini che meno di quattrocento anni prima avevano gridato ore intere per la città : « Grande è la Diana degli Efesini ! »

Il parallelismo sorprendente di queste due scene ci rivela importanti rapporti storici. Certo il nome di « genitrice di Dio » è una conseguenza del nome di « Figlio di Dio » ; la lode della Madre di Dio virginale è l'eco della lode neo-testamentaria di Maria; la venerazione di Maria è un riflesso della fede nell'incarnazione. Ma non è meno sicuro il rapporto intimo del culto delle antiche Madri di Dio col culto cristiano della Madonna. Il mondo antico intero venerava una grande divinità femminile in quanto madre di ogni essere vivente ed ausiliatrice di tutti coloro che confidavano in lei, come Madre degli Dei, la *Magna Mater*, come regina del cielo (malkat haschamaim, Ger. VII-18 ; XLIV, 17), come Madonna (in babilonese : beltîia mia signora) qualunque fosse il suo nome, Nina in Sumero, Istar in Babilonia, Cibele-Rea in Asia minore, Iside in Egitto, Artemide in Grecia, Anâhitâ in Persia, etc. Le grandi moltitudini pagane che nel quarto secolo entrarono in massa nel cristianesimo, non potevano separarsi dalla Dea Madre, cara alla loro anima e non era un dovere per loro separarsene. Non solo la rinunzia a questa fede sarebbe stata una impossibilità psicologica, ma avrebbe anche significato la distruzione di una fede religiosa preziosa. Poichè il culto della Dea Madre, come la fede « pagana » in un Dio redentore maschile, come i battesimi e i pasti sacri dei culti dei misteri, non era senz'altro una cosa perversa e degna di maledizione. L'impuro ed il puro, il rozzo ed il fine, il falso ed il vero erano stranamente amalgamati in questo culto. Il compito del cristianesimo non era l'abolizione ma il compimento del vecchio culto della Dea Madre.

Come l'antica filosofia era la scuola preparatoria a Cristo, il culto delle antiche comunità di mistero era una preparazione alla liturgia dell'*ecclesia orans*, così il culto delle Dee Madri fu l'anticipazione imperfetta del culto cristiano di Maria. I pagani convertiti a Cristo non dovevano estirpare dall'anima loro l'amore per la Madre Grande, Regina ed Ausiliatrice, ma solo riportarla su Colei che aveva messo al mondo il Redentore e perciò era veramente Madre di Dio. Non era concesso, è vero, d'invocarla come una dea : ella era solo una creatura, sebbene colmata di grazia. Ma potevano lodarla ed esaltarla secondo il loro desiderio, potevano edificarle chiese, potevano esporre immagini di lei e venerarle, potevano celebrare feste in onore di lei. E sopratutto potevano pregarla, invocarla in ogni distretta come quella che intercede presso il trono del Figlio. La Chiesa esigeva da questi paganocristiani, un adattamento : essi dovevano abiurare i nomi delle vecchie dee, distruggere le loro statue, rinunciare alle antiche usanze sacrificali : essi dovevano respingere tutto ciò che vi era d'inferiore e di sensuale e sessuale in molte rappresentazioni della loro devozione. Eppure questo cambiamento non era troppo arduo per loro. Potevano trasportare nel culto cristiano di Maria ciò che per loro era santo e caro nel culto delle Dee Madri. Potevano rivolgere aila *Theotokos* molti epiteti onorifici coi quali per secoli essi avevano esaltato le loro Dee Madri. Bastava cambiare il plurale dell'espressione corrente fra loro « Madri degli Dei » in un singolare Madre di Dio — e del resto questa stessa espressione era già consueta agli adoratori di Iside. Più di una festa mariana poteva essere celebrata nello stesso giorno già consacrato alla Dea Madre, come l'Annunciazione che ha luogo il giorno delle Feste Hilaria di Cibele, l'Assunzione in un giorno sacro ad Istar. Potevano dare alle immagini delle Madri di Dio i colori che si vedono sulle vecchie rappresentazioni della Dea-Madre — si pensi alla nera Artemide efesina, prototipo della « *madonna nera* » — potevano darle gli stessi emblemi portati dalle antiche dee, così la spiga della Spica Virgo, il mantello stellato di *Afrodite Ouranios*, la colomba di Istar, etc. Potevano raccontare di Maria le stesse leggende che i loro predecessori raccontavano delle Dee Madri : la leggenda dei sette veli di Maria, che proviene dal

mito di Iside o di Istar, o quella del latte di Maria, che risale ad un mito astrale di Giunone ; patevano raffigurarsi la coronazione di Maria, Regina del cielo, come i Babilonesi si erano rappresentata l'elevazione di Istar alla dignità reale sugli dei.

In questo processo ingente di trasformazione e di adattamento l'arte educativa della Chiesa si rivela come in nessun altro. Alle masse pagane dell'Oriente, ella additò l'alta figura della Vergine sempre pura, Maria Madre di Dio, come l'aveva plasmata sempre più magistralmente la teologia cristiana di su il mistero dell'Incarnazione ed insegnò a venerare questa figura in un modo tale che tutto ciò che vi era di paganesimo rozzo sparisse e che tutto ciò che vi era di paganesimo nobile fosse conservato. Senza abolir tutto, senza dire molte parole, perfino senza molta riflessione, la Chiesa ha compiuto questa opera educatrice con istinto sicuro, e diremo, materno. Una volta essa doveva pronunciare una parola solenne, per legittimare per sempre nel suo àmbito ciò che vi era di bello e di buono nel culto pagano delle Dee Madri. Essa disse questa parola quando in Efeso diede al termine *Theotokos* valore obbligatorio. Ed essa poteva gridare agli efesini giubilanti la parola *Theotokos*, come Paolo sull'Areopago, dinnanzi all'altare del Dio ignoto, aveva gridato « Colui che adorate senza conoscerlo questo vi annuncio » (Atti XVII, 22). Quella sera del 22 giugno 431 quando questo nome fu proclamato come la risposta decisiva della Chiesa alla massa del popolo di Efeso che attendeva, è stato uno degl'istanti più grandi nella storia della cristianità. La Chiesa parlò allora, sia in quanto interprete del Vangelo primitivo del Figlio di Dio fatto uomo, sia nella sua qualità, anch'essa voluta da Dio, di *heres gentium* « erede del mondo pagano ».

Marburgo, Università.

Federico Heiler.

LA MORALITÀ RELIGIOSA

NELL' ITALIA DEL QUINTO SECOLO *

Sarebbe assai pericoloso voler ricavare per raziocinio deduttivo da un domma teologico le applicazioni morali. Il pelagianesimo, attribuendo all'uomo una capacità intrinseca e iniziale di fare il bene, avrebbe dovuto sviluppare una morale razionale, in cui ognuno fosse responsabile delle proprie azioni e remunerato in conseguenza. L'agostinianesimo, ammettendo una corruzione umana intrinseca, riparabile solo dalla grazia, avrebbe dovuto riporre la salvezza dell'uomo solo nell'azione intima, rinnovatrice di questa. Ambedue le correnti sboccano invece in questa conclusione, che l'uomo, abitualmente peccatore, può compensare, cancellare i peccati colle « opere buone ». Le azioni malvage dell'uomo sono una realtà non eliminabile, o almeno non eliminata di fatto, nè dalla volontà umana, nè dalla grazia divina ; ma ad esse possono fare equilibrio, e anzi sovrastare, altre azioni umane, buone.

L'agostinianesimo affermava che la colpa originale aveva per effetto un residuo di imperfezione, e insomma di peccato, in tutti gli uomini. La concupiscenza persisteva dopo il battesimo ; solamente, non era imputata a colpa. Era uno dei punti del predestinazianismo romano combattuto dal polemista del *Praedestinatus*, il quale vi trovava la negazione del valore del battesimo. Ma anche un agostiniano moderato come papa Leone, senza entrare nella questione spinosa della concupiscenza in senso stretto e quindi della peccaminosità intrinseca dell'atto carnale (anche nel matrimonio), insisteva sul punto, che tutti peccano in questa vita : « V'è forse chi sia così insolentemente superbo da presumersi illeso e

* Il saggio è primizia del primo volume di una *Storia religiosa d'Italia*, che il Laterza pubblicherà prossimamente. Per ragioni di spazio sono state qui soppresse le note.

immacolato al punto di non aver affatto bisogno di rinnovamento? Una simile persuasione è completamente erronea, e rimane, per troppa vanità, nella pelle del vecchio uomo colui, che fra le tentazioni di questa vita si crede immune da ogni ferita ». Gran cosa, rileva ancora il pontefice, trattenere il nostro mobile cuore da ogni peccato, non infiacchirsi mai contro gli eccitamenti innumerevoli dei piaceri ; e cita l'energica frase dell'*Ecclesiastico*, ripresa più tardi da un suo grande successore, Innocenzo III: « Chi, maneggiando la pece, non ne rimane sporco ? » Il peccato, insomma, è una necessità della vita: come non macchiarsi con quelle cose senza cui non è possibile vivere ? Quel che dice Leone, dice Massimo di Torino, con più semplicità e nettezza : i peccati son cose d'ogni giorno. Più prolisso e artificioso, il Crisologo enumera le infermità indivisibili dall'umanità, fatta di polvere e fango, destinata a invecchiare, morire e putrefarsi, e fra queste in prima linea il peccato : « così, risultiamo incapaci di virtù, adatti al vizio ». Più brevemente, altrove : « Chi è senza peccato ? » Se il semipelagiano Arnobio afferma che teme il giudizio solo chi ha cattiva coscienza, mentre lo ama chi ha custodito l'onore di Dio, qui la sua voce è isolata.

Più tardi, papa Gelasio dedicherà quasi intero uno dei suoi trattati a combattere l'opinione, che si possa esser perfetti senza tentazioni o stimoli carnali. La distinzione fra moti involontari (« primo primi », come dicono oggi i teologi morali cattolici) e volontari è ancora assai imperfetta o addirittura mancante : ogni moto di concupiscenza in se stesso è malvagio. Tutti peccatori, anche dopo il battesimo : si tratta di trovare il rimedio, cioè — visto che di un vero rimedio, di una guarigione assoluta su questa terra non è da parlare — il compenso.

Sebbene, dietro le tracce di S. Agostino e preoccupati di non dare il minimo appiglio al manicheismo, questi teologi si affannassero a ripetere, che il male non è sostanza, esso appariva in loro quale connaturato coll'uomo. Tutt'altro era il punto di vista del monaco semipelagiano Arnobio — semipelagiano anche a prescindere dal *Praedestinatus*. Questi proclama che malvagio per natura non è neanche il diavolo ; a maggior ragione l'uomo « risulterà malvagio dalle sue azioni, non dalla sua nascita ».

È una botta antiagostiniana non indegna del *Praedestinatus*. Da una simile premessa noi dedurremmo, che il male è dunque nella volontà umana, nell'intenzione, nell'azione intrinsecamente considerata. Arnobio conclude, invece, che non vi sono azioni buone o malvagie per se stesse, appunto perchè nulla è male per natura. Vi sono azioni comandate da Dio e azioni vietate: le prime sono buone, le seconde cattive, anche se, come operazione umana, si tratta dello stesso atto. Caino che uccise Abele è condannato; Saul, che non uccise il re degli Amaleciti, è condannato ugualmente. La menzogna di Giuditta è buona, quella contro Susanna è cattiva. « Non per la qualità dell'opera umana, ma per l'autorità del comando divino, se ciò ch'è stato fatto era proibito, è condannato a buon diritto; se era comandato, a buon diritto si loda ». Non è, dunque, come diremmo noi, che Dio comandi quello che è bene, e proibisca quello che è male; ma « è male solo quel che è proibito da Dio, e bene solo quello ch'egli comanda ». Dalla premessa, che il male non è qualcosa di natura, Arnobio conclude che non v'è nè bene, nè male, se non per « posizione », cioè per decreto divino. Evidentemente, dunque, ai peccati non si potrà provvedere con un miglioramento intimo, poichè atti buoni per se stessi non ci sono e quindi una moralità intrinseca non esiste; ma si potranno e dovranno compensare le trasgressioni ai precetti divini con l'osservanza di altri precetti. È questa la posizione estrema di una concezione comune ad agostiniani e semipelagiani: il cristianesimo e la rivelazione di Cristo intesi come legge, come insieme di precetti. La luce di cui parla l'evangelo di S. Giovanni, dice Arnobio, « è la legge di Dio, in cui dobbiamo camminare »; i precetti di Cristo illuminano i nostri cuori. Fu Cristo a dare il Decalogo ai sacerdoti. La felicità del paradiso, dice il Sacramentario Leoniano, fu perduta colla violazione dei precetti divini; osservandoli, ci si ritorna. Nell'arte religiosa del tempo la « traditio legis » da parte del Cristo è rappresentazione abituale. Così, per la via dell'agostianesimo e per quella del pelagianesimo, si arrivava al medesimo punto: la raccomandazione delle « opere buone » quale compenso per i peccati.

Se l'uomo commetteva inevitabilmente quotidianamente il male, esso tuttavia era anche capace di fare il bene: ciò era am-

messo anche dagli agostiniani, colla clausola, espressa o sottintesa, della grazia. « Facilmente si adempie ogni comando di Dio, quando c'è l'aiuto della grazia, e lo spirito di obbedienza addolcisce il comando », diceva Leone, che vedemmo già affermare la cooperazione della creatura col creatore. Chi sta in ozio e dorme, non avrà il regno dei cieli; v'è dunque un'attività buona per conquistarlo. Il battesimo, sempre secondo Leone, è un principio da compiere colle opere. L'idea, che la fede cancelli i peccati è affermata energicamente da Massimo di Torino a proposito del buon ladrone: « La fede copre i peccati, vince i delitti, rende innocenti i ladri ; poichè per quanto sia grave la colpa dei delinquenti, la grazia della fede è sempre maggiore.... il merito di avere sperato il perdono da Dio è più grande, che non il peccato contratto nel mondo; come la perfidia rende criminale, così la fede, innocente ». Fa eco Arnobio, colla provocante affermazione, che già conosciamo, sulla condizione migliore nel giudizio finale del cristiano lussurioso rispetto all'idolatra casto ; mentre il Crisologo, contrapponendo alla Legge giudaica, alla natura pagana, alla sapienza filosofica Cristo morto e risorto per i nostri peccati, esclama : « nessuno si glorî de' suoi meriti, delle sue opere ». Balena qui, a prima vista, il « sola fides » luterano. Ma è piuttosto apparenza; il sottinteso è, che il battesimo (e la penitenza) cancellano qualsiasi peccato, che l'appartenenza alla comunità cristiana è il presupposto per l'opera di purificazione (ciò appare particolarmente chiaro nel Crisologo) ; questa, però, conserva una sua esistenza e necessità a parte. È proprio Massimo a contrapporre ai peccati quotidiani i rimedi quotidiani; a parlare della « beata violenza » fatta a Cristo per rapirgli il regno, i tesori, la vita, cioè per conquistare il regno dei cieli : « non col ferro, non con i bastoni, non con i sassi, ma colla mansuetudine, le opere buone, la castità ». Dio è forzato dalle nostre azioni a cambiare la sua sentenza. Il peccato, dice Leone, si evita o si vince, vale a dire, lo si sopraffà con una opera buona maggiore.

Più particolarmente questa idea di compensazione prende corpo in certi periodi — sopratutto la quaresima — che debbono servire a purificar dalle colpe accumulatesi nel resto dell'anno. Queste « ripuliture » occorrono anche ai migliori, dice Leone ; tanto più

a coloro, che per quasi tutto l'anno sono andati avanti con più sicurezza, o piuttosto sbadataggine. Massimo di Torino adduce — qui si tratta della preparazione al Natale — l'esempio familiare delle donnette, che per i giorni di festa puliscono i vestiti ; e se non basta l'acqua, adoperano olio e sapone. Così noi, se non bastano le preghiere per la gravità dei nostri peccati, adoperiamo l'olio dell'elemosina e il sapone del digiuno. Per la quaresima, anzi, l'idea ch'essa sia il tempo destinato ad acquistarsi meriti ed a placare Dio Giudice, è in Massimo così cronologicamente determinata, così massicciamente concreta, ch'egli crede necessario spiegare, essere il periodo dei quaranta giorni nè troppo breve, nè troppo lungo, ma sufficiente per rimediare a qualsiasi iniquità. A prenderlo alla lettera — e non è detto, che più d'uno dei suoi ascoltatori non ce lo prendesse — si ha innanzi a noi un anno diviso in due parti di lunghezza assai disuguale : la quaresima, in cui si espiano i peccati, è il resto dell'anno in cui si commettono. Naturalmente, egli non l'intendeva così : e dicendo, che santificare il digiuno vuol dire « sancta velle, justa facere, iniqua vitare », non abbandonare la via della giustizia per adulare i potenti o per rimeritare i protetti dei loro regali, placare l'ira, infrenare la concupiscenza degli occhi « colle redini della castità », e così via, egli non voleva se non richiamare particolarmente, in quel periodo di raccoglimento e di penitenza, all'osservanza della morale cristiana : e così il suo collega romano, Leone. E se davvero il fedele avesse, com'egli desiderava, sradicato in quel tempo entro di sè « le spine dei vari pensieri, arando il suo cuore col vomere dell'Evangelo », non avrebbe poi, dopo Pasqua, ricominciato da capo.

Al disotto della precettistica morale e della compensazione espiatoria l'antica idea della rigenerazione, della palingenesi cristiana viveva ancora : Massimo sa dirci che il cristiano deve risorgere cambiando vita, passando dai peccati alla giustizia, dai vizi alla virtù, dalla vecchiezza all'infanzia. L'infanzia cristiana, cioè il rigenerato nel cristianesimo, « non si adira con chi l'offende, non resiste a chi la spoglia, non combatte chi la percuote.. prega per i nemici, ai rapitori della tunica abbandona anche il pallio, porge anche l'altra guancia agli schiaffeggiatori ». Al posto delle meritorie opere buone di ogni giorno, e specialmente

del tempo quaresimale, subentrano qui le altezze vertiginose del Sermone della montagna. È, nella omiletica del tempo, un caso non frequente ; ma ai bisogni di allora era forse più adatta quell'altra morale spicciola e interessata. Più modestamente papa Leone esorta, per la Quaresima, ad esercitare la virtù, a domare la lascivia, ad abbandonare l'ebrietà, a pacificare le inimicizie, a perdonare le ingiurie, ad essere, i padroni più miti verso i servitori, i servitori più disciplinati verso i padroni. « Osservando queste norme — conclude il pontefice, assai pratico del governo quotidiano del suo popolo fedele — vi sarà dato, o dilettissimi, di ottenere la misericordia di Dio; e, abolita la colpa dei peccati, celebrare religiosamente la Pasqua veneranda ». Ritorniamo così sul terreno della morale quotidiana e delle buone opere compensatorie.

* * *

Leone Magno, diceva ai suoi uditori in chiesa : « Tre sono le azioni religiose di maggiore importanza, cioè l'orazione, il digiuno e l'elemosina ». « Coll'orazione si cerca di render propizio Dio, col digiuno si estingue la concupiscenza della carne, colle elemosine si redimono i peccati ». Il trinomio orazione digiuno elemosina è caratteristico di Leone Magno e degli altri scrittori ecclesiastici italiani del tempo ; ma i suoi termini, e anche la loro riunione, insieme coll'affermazione del loro valore espiatorio, essi li trovavano già in S. Agostino. Pier Crisologo insiste sulla loro stretta unione, sulla loro inseparabilità ; chi non ha tutte tre queste virtù, non ne ha nessuna. Egli ne fa tuttavia una scala: « l'orazione chiede, il digiuno impetra, la misericordia riceve... anima dell'orazione è il digiuno, vita del digiuno, la misericordia ». Come si vede, l'orazione, che il misticismo posteriore avrebbe messo più in alto, forma qui il primo gradino. Gli è che l'orazione « opera buona » non è tanto elevazione spirituale, contemplazione del divino, quanto lamento sui propri peccati e domanda di perdono ; e perciò più valide delle parole si ritenevano a questo scopo le opere : digiuno ed elemosina.

In quanto al digiuno, troviamo in Massimo un suo alto apprezzamento intrinseco; esso caccia i vizi e produce le virtù, cambiando la libidine in castità, la superbia in umiltà, l'avarizia in sobrietà ; e così germinano « i fiori della vita nostra, che olezzano soavemente innanzi a Cristo, che spirano un buon odore in cospetto di Dio ». Il digiuno è anche un'ambasceria a Dio più efficace di quelle inviate ai vicini per domandare aiuto. Mosè fu avvicinato dal digiuno al consorzio colla divinità, perchè il digiuno ci rende simili a Dio, che digiuna sempre. Come si vede, tocchiamo le cime del barocco. Ma questa esaltazione del digiuno per sè stesso non è abituale, ed assolutamente eccezionale l'ultima interpretazione mistica ; generalmente s'insiste invece a dire, che il digiuno deve essere accompagnato dall'esercizio delle virtù. « Che vi serve, dice proprio Massimo, astenervi dai conviti, e riempire la giornata coi litigi ? Che vale non mangiare il pane proprio, e rubarlo ai poveri ? » E così si dica degli improperii, delle menzogne, dell'usura, dell'invidia, dell'ira etc. Santificare il digiuno, dice ancora Massimo con la formula più compendiosa e più alta che già abbiamo incontrato, significa « sancta velle, justa facere, iniqua vitare »; dopochè, tuttavia, si ritorna ad una delle solite enumerazioni. Che occorra digiunare non solo dai cibi, ma dai desideri carnali, dalle cupidigie, dai discorsi maledici, da ogni iniquità, professa anche Leone, che ha la formula felice, dover essere il digiuno spirituale, non carnale. Lo stesso Leone avverte, che, se i fedeli non digiuneranno a questo modo, ne saranno beffati dagli infedeli ed attireranno il discredito sulla religione. E il Crisologo ci descrive il diavolo affaccendato ad incitare in quaresima gli altri demonî suoi soggetti a tentare i cristiani, se non colla gola e la lussuria (infrenate appunto dal digiuno), colle discordie, le ire, le menzogne, a fin di non perdere i frutti del proprio lavoro diabolico.

Tra le virtù di cui s'insiste a voler la pratica insieme col digiuno — se pur questo dev'essere fruttuoso davvero —, il posto eminente è quello della « misericordia », dell'elemosina. Digiuno ed elemosina sono complementari : quel che si risparmia colla riduzione del proprio vitto si deve dare ai poveri, insiste Leone Magno ; il digiuno del cristiano, dice con uno scorcio efficace

Massimo di Torino, è la refezione del povero. Il vero digiuno consiste principalmente nelle opere di misericordia. « Quel che è la primavera per la terra, dice il Crisologo, è la misericordia per il digiuno : come il soffio della primavera fa sbocciare i germi dei campi, così la misericordia fa fiorire tutti i semi del digiuno » ; e, ancora, la misericordia è per il digiuno quel che è il sole per il giorno, l'anima per il corpo. Sulle ali della misericordia e della pietà il digiuno si eleva fino al cielo. Si comprende, pertanto, che il diavolo del Crisologo, eccitando i suoi a tentare gli uomini, si preoccupi sopratutto di evitare che essi compiano opere di misericordia.

Al ricordo che nel Giudizio finale saremo assoluti o condannati secondo le opere di misericordia compiute o no, e quindi al principio che senza l'elemosina nessun'altra virtù ha valore, questi padri della Chiesa uniscono la proclamazione dell'elemosina come rimedio sovrano contro i peccati commessi dopo il battesimo. « Questo rimedio, dice papa Leone, venne dato da Dio alla infermità umana, che le colpe contratte nella dimora terrena siano cancellate dalle elemosine ». « Per quanto tu sia macchiato di colpe », incalza Massimo, « facendo elemosina, divieni innocente ». È una specie di negozio, di usura fatta con Dio; i danari spesi per l'elemosina, cioè, vengono concepiti come un prestito fatto a Dio, che questi salda cancellando i peccati. « Come l'acqua estingue il fuoco, allo stesso modo l'elemosina cancella tutti i peccati. Il parallelismo compensatorio fra peccati ed elemosine è espresso assai chiaramente da Pier Crisologo : chi sa di dover vivere tra i mali del secolo, si tenga sempre fornito dell'ausilio dell'elemosina, del presidio dei poveri ; all'accuse elevate contro di lui dai suoi peccati al cospetto di Dio risponderanno le scuse dei poveri da lui beneficati. Insomma, l'elemosina è come un secondo battesimo, « quodammodo animarum aliud lavacrum ». Con questo, anzi, che il battesimo si chiede e si ha una volta ; l'elemosina invece merita il perdono ogni volta che si fa: *toties quoties*, come otto secoli appresso l'indulgenza della Porziuncola. Non era davvero superfluo, che il Crisologo avvertisse non dovere e non poter servire la carità a peccare impunemente e non esser carità quella che pecca : è da dubitare anzi, che queste avvertenze fossero contravveleno sufficiente.

Una omelia di un vescovo Lorenzo, detto il Melliffuo, forse identico con Lorenzo di Milano, il superiore di Ennodio, d'intorno al 500, esprime questo potere sacramentale, magico, dell'elemosina in formule particolarmente incisive. Essa « non solo atterra il peccato, ma estingue la morte »: s'intende, la morte spirituale procurata dal peccato; ma la parola generica poteva benissimo essere interpretata, e forse era pensata, anche della morte fisica, allontanata dai meriti dell'elemosina. Essa è « radice di ogni bene », come l'avarizia è radice di ogni male. Si specifica, che l'elemosina rimedia ai peccati di lussuria, di bestemmia, di spergiuro. Si proclama: « Fate l'elemosina e tutto diverrà mondo in voi.... Fa l'elemosina, e quella mole di delitti, che t'incuteva timore, immediatamente diminuisce, e scompare dalla coscienza ». Si noti: dalla coscienza. È l'effetto dell'acqua di Lete. Qui pure il carattere di parallelismo esterno, di compenso fra dare e avere, tra la partita « elemosina » e la partita « peccati », ha l'espressione più rilevata e la teoria provvidenziale. È stato, cioè, un tratto della Provvidenza divina, che non tutti gli uomini siano ricchi e potenti, come pure Dio li avrebbe potuti fare. Se tutti fossero stati ricchi, tutti avrebbero peccato. E allora, con che avrebbero rimediato ai loro peccati, dal momento che, nessuno essendo bisognoso, non c'era a chi fare la carità? « Pertanto la provvidenza divina aperse a noi peccatori un armadio medicinale, facendo (siccome è scritto) ricchi e poveri, umili ed elevati; affinchè i ricchi, proclivi ai vizi per l'esuberanza dei beni e per lo più peccanti d'intemperanza, avessero accanto a sè gl'indigenti, come fonte di lavacro; o (per dir di più) come quel fiume Giordano, in cui Cristo fu battezzato, nel quale, col largire elemosine, potessero superare i loro delitti. E mentre Cristo fu battezzato una sola volta nel Giordano, santificando le acque, egli è sempre presente nei poveri, e continuamente lava i delitti dei caritatevoli ». Qui la concezione dell'elemosina come secondo battesimo raggiunge un massimo di rilievo e si potrebbe dire di enfasi: nel confronto, il secondo Giordano appare perfino superiore al primo, non solo per la sua ripetizione indefinita, ma per la presenza continua di Cristo. Il concetto dell'elemosina come secondo battesimo si ritrova ancora nel Sacramentario Gelasiano, il quale

prega così: « O Dio, che dopo il sacramento del battesimo stabilisti colle elemosine un secondo lavacro dei peccati ».

Non v'è dubbio che l'esaltazione della carità — nel senso concreto, spicciolo, di elemosina — così spinta in Leone Magno ed in altri scrittori ecclesiastici del tempo sino a farne un secondo battesimo, fosse suscitata in gran parte dallo spettacolo delle miserie quotidiane. Come al peccato, inevitabile per la corruzione dell'uomo, non c'era che da rimediare coll'opera buona compensatrice, così alla miseria dei popoli (considerata a sua volta come un frutto del peccato) unico lenimento si trovava nella carità: e così, per una via e per l'altra, si approdava a fare dell'elemosina la prima delle virtù. Rassegnazione al male e rimedio esteriore ad esso nell'un caso e nell'altro. Palliativo, e non cura radicale. Anche i palliativi a qualcosa servono.

Alla utile intensità della raccomandazione elemosiniera si unisce la bellezza cristiana ed umana di certe motivazioni. Nel povero, sappiamo già, c'è Cristo: per questo la beneficenza è un nuovo e perpetuo Giordano, e per questo nel Giudizio universale Cristo giudicherà secondo la misericordia concessa o negata ai poveri, cioè a Lui stesso. Ma nel povero c'è anche l'uomo, il proprio simile, il fratello. Ricchi e poveri, dice Leone, hanno la stessa natura, e l'unità di natura deve portare quella dei sentimenti, la compassione nel senso letterale della parola: il ricco « nella nudità livida dei tremebondi senta agghiacciare se medesimo ». Detto d'intensità espressiva e di efficacia morale meravigliose, che fa a Leone Magno tanto onore, quanto il suo incontro con Attila. Chi vuol esser tenuto figlio di Dio, dice lo stesso, abbia carità di fratello, la carità, che è il vero digiuno. Leone specifica, che la beneficenza si deve fare a tutti, ma specialmente a coloro « che sono membra del corpo di Cristo e congiunti a noi dall'unità della fede cattolica. Siamo infatti maggiormente debitori ai nostri per il consorzio della grazia, che agli estranei per la comunione della natura ». Vediamo qui persistere, dai primissimi tempi, uno dei più forti vincoli della comunità cristiana-cattolica. Ma è pur notevole, che un vescovo, un pontefice, riconosca l'esistenza di un vincolo umano anche tra cattolici e non cattolici, tra cristiani e non cristiani, e non escluda eretici ed infedeli dalla di-

stribuzione della carità; egli, che pur leggeva nella II epistola di S. Giovanni il « nec ave ei dixeritis ».

* * *

In questa concezione compensatoria ed espiatoria delle opere buone, più particolarmente della beneficenza, nessun posto rimane per un apprezzamento intrinseco dell'attività umana, nessuna idea appare di una funzione economica della ricchezza. Non si deve fare per fare, ma per cancellare, « ricoprire » il già fatto; non si deve amministrare e far fruttare ciò che si possiede, ma spenderlo, per acquistarsi tesori in cielo. « Sii desideroso del giusto lucro di misericordia, e va dietro a quel commercio, che procura un guadagno eterno »; questo è il « sanctum fenus », di questa arte usuraia conviene arricchire, ammonisce Leone Magno. Perciò non si deve guardar misura nelle spese di beneficenza, poichè la vera ricchezza è la povertà cristiana, che tutto possiede in Dio, la virtù, i cui tesori si portano con sè, e non v'è rischio di perderli. Per la cupidigia delle ricchezze materiali vale sempre il detto evangelico del cammello. Gibbosa come il cammello è precisamente l'anima di chi pensa solo ad arricchire. Il Figliuol prodigo, che si fece dare la propria parte dal padre e andò poi girovago, lontano dalla casa paterna, era addotto dal Crisologo ad esempio dei mali effetti della ricchezza: « il danaro tolse il figlio dal grembo del padre, lo cacciò di casa e di patria, lo spogliò della fama, lo privò della castità: vita, costumi, pietà, libertà, gloria, non gli lasciò nulla ». Più significativo ancora era l'esempio di Giuda, per concludere coll'Apostolo, che l'avarizia è radice di ogni male. Essa, così, faceva il perfetto contrapposto dell'elemosina, virtù base di tutte le altre, cancellatrice di tutti i peccati. E, come per la raccomandazione insistente della beneficenza, anche in questa lotta contro l'avarizia e la cupidigia non si trattava solo di ripetere detti evangelici, o di fare della teologia morale: erano le realtà circostanti, quotidiane, a stimolare l'eloquenza ammonitrice dei vescovi, a colorire di pauroso mistero certe loro descrizioni dell'oro circolante sotterraneo e attraente col suo peso le anime all'inferno. Massimo di Torino, biasimando che quasi tutti, appena levati di letto, non pensas-

sero che a guadagnare, precisa come il guadagno consistesse troppo spesso nel depredare il prossimo; senza di ciò, si riteneva di aver perso il proprio tempo. E così i più dei cristiani non solo non distribuivano il proprio per carità, ma rubavano l'altrui. Di queste depredazioni il vescovo ci fa una descrizione vivace: il vecchio padre piange il figlio fatto prigioniero, di cui altri ha fatto il suo servo; il povero contadino geme per il giovenco perduto, che ora è a coltivare le terre altrui; la vedova si duole per la sua casa spogliata di tutto il mobilio, ch'è passato ad ornare un'altra casa. Si tratta, come poi è spiegato, piuttosto che di furti veri e propri, di vendite forzate, a prezzo naturalmente assai basso, forse aste per esecuzioni giudiziarie a favore di privati o del fisco; ma il vescovo guardava il risultato: concittadini e cristiani si portavan via quel che predoni e nemici avevano lasciato.

Fra queste due tristi realtà, la miseria largamente diffusa, la cupidigia e la spoliazione imperversanti, i pastori delle anime non conoscono altra mediazione che il palliativo della carità, dell'elemosina. Nessun accenno, mai, a desiderabili cambiamenti sociali, fuori di ogni prospettiva già per questo, che in teoria la ricchezza era il male, o almeno causa di male, e la povertà il bene, o almeno occasione di bene: « che la povertà sia imparentata colle virtù, è provato dalla disciplina umana e dalla divina », dice il Crisologo. Pure, egli stesso ammette, che sia doloroso in questa vita esser povero e inonorato: la realtà psicologica finiva per imporsi ai teologumeni. Ma non per questo c'era nulla da cambiare: abbiamo inteso Lorenzo il mellifluo spiegare la coesistenza provvidenziale dei ricchi e dei poveri coll'occasione, che i secondi offrono ai primi di riparare ai loro peccati. Il ricco non è condannato in sè, ma solo se non è caritatevole: in questo senso il Crisologo commenta l'episodio del ricco epulone e di Lazzaro. E Arnobio esclama: forsechè i moltissimi ricchi (erano poi davvero moltissimi?) « i quali danno del loro ai poveri, non entreranno nel regno dei cieli? » E il povero non ha valore per sè, ma solo se è umile. L'umiltà conta più della povertà; essa, per verità, è più facile ai poveri, che ai ricchi, ma può ritrovarsi anche in questi. Nessuna superiorità assoluta, dunque, dei primi sui secondi; e nulla da cambiare socialmente.

Un equilibrio e compenso analogo troviamo affermato e tenuto fra padroni e servi. Nessuna impugnazione della schiavitù come tale, o delle altre inferiorità sociali; si professa, per verità, che Dio ha creati tutti liberi, ma si riconosce come qualcosa di perfettamente legittimo, che siano poi intervenute le leggi a rendere taluni uomini servi ad altri uomini. Non rimane, dunque, se non raccomandare, ai padroni di fornire ai loro servi il necessario, di esser misericordiosi con essi, di perdonar loro le colpe, – e altresì di prendersi cura spirituale di loro, distogliendoli dall'idolatria e portandoli a battezzare, anche se non vogliono. E ai servi si raccomanda la fedeltà e l'obbedienza verso i padroni. Certo, sul dovere della misericordia verso i servi, del perdono alle loro mancanze, s'insiste molto, con termini energici: chi non perdona ai propri servi non sarà perdonato da Dio. E anche qui si fa appello alla comunità della natura umana fra servi e padroni. Ma si capisce, che si rimane sul terreno dell'obbligo religioso individuale, come puramente religiosa rimane l'uguaglianza affermata di tutti i cristiani innanzi a Dio.

Questo atteggiamento verso le classi inferiori, fatto di carità religiosa e di conservatorismo, o piuttosto di acquiescenza, d'indifferenza giuridico-sociale, s'inquadra nell'atteggiamento più generale della religiosità del tempo verso i beni temporali e la vita terrena. Le due idee fondamentali e complementari sono, che i beni di quaggiù non hanno vero valore, perchè transitorî, e che d'altra parte essi sono pericolosi perchè distolgono dai veri beni non transeunti, quelli celesti. « Brevi e caduchi sono i gaudii dei piaceri terreni, che tentano di allontanare dai sentieri della vita coloro che sono chiamati all'eternità. Pertanto lo spirito fedele e religioso desideri le cose celesti ». « Non ci occupino dunque le cose temporali, che non sono se non apparenza, nè la contemplazione nostra si distolga dal cielo per la terra. Si consideri come passato ciò che per la maggior parte non esiste più; e la mente, intenta alle cose destinate a permanere, fermi il suo desiderio, là dove è offerto ciò che è eterno ».

Queste due citazioni di Leone Magno possono bastare per tanti altri passi suoi e dei pastori d'anime suoi contemporanei. Le due idee: caducità dei beni terreni, loro pericolosità come diversivo

di celesti, si unificano in quella della vita terrena come pellegrinaggio. Il pellegrino passa e non si ferma, continuando verso la meta; e così deve fare l'uomo, vivendo su questa terra in attesa del cielo. « Che le attrattive fallaci non ritardino » — dice lo stesso Leone a coloro che sono entrati nella via di verità; e i fedeli passino attraverso queste cose temporali rendendosi conto, ch'essi non fanno se non pellegrinare in questa valle del mondo, ove se anche qualcosa ci alletta con i suoi comodi, non dobbiamo attaccarci ad essa colpevolmente, ma passare da forti innanzi. Discorsi, questi, in cui non si sa, spesso, se si parli semplicemente dei beni terreni, o invece dei peccati e dei vizi ; ma difatto le due cose si confondono nel pensiero e nel sentimento. Non è che si ritengano le cose terrene come malvagie per sè ; sappiamo, anzi, come la teologia del tempo, per reazione al manicheismo, insista sul punto, che nulla è cattivo per se stesso, — neanche il diavolo, abbiamo inteso da Arnobio. Ma occasione di peccato e peccato si associano così strettamente da confondersi : il termine di « cose terrene » abbraccia quella e questo. Leone Magno, subito dopo aver invitato a disprezzare le cose terrene, seguita parlando di uccidere le cupidigie ed i vizi, e perfino dell'abbandono degli errori, naturalmente di fede.

Precisamente questa stretta connessione, e pratica identificazione, dell'occasione di peccato col peccato medesimo faceva prosperare le esigenze e le aspirazioni ascetiche. Nel mondo si è circondati d'ogni parte dalle tentazioni come in un inferno : pensieri malvagi, vicinanza di persone che ci stimolano a peccare, sopratutto la promiscuità dei sessi, rapporti con gente che non rispetta la morale cristiana e con eretici. L'ideale sarebbe che l'anima, libera dalle cupidigie materiali, si raccogliesse in se stessa a meditare le cose divine ; ma Leone, che tratteggia questo ideale, riconosce al tempo stesso che non è possibile attuarlo sempre. Tanto più necessaria è la mortificazione, l'astinenza : l'abbondanza dei cibi ottunde la mente e svigorisce l'animo. Anticipando Pascal, Massimo di Torino, afferma, che per il cristiano l'infermità è fortezza : più la carne è svigorita dai digiuni, più l'anima è pingue e più si accresce la virtù. Allora « l'uomo è incapace di compiere le opere del secolo, ma è forte per quelle divine ».

Questo radicalismo così concreto, però, è un'eccezione : generalmente i Padri del tempo non escono da raccomandazioni generiche di sobrietà, di continenza ; indicano i pericoli della convivenza femminile — perfino il Battista, che viveva nel desert , « non scampò ai pericoli delle donne »—; l'inferiorità delle donne è nettamente proclamata ; ma non fanno nessuna campagna in favore della verginità o contro il matrimonio. Il matrimonio come istituto divino per il mantenimento della specie umana è pienamente riconosciuto; e si esalta anche la prole, suo onore e gioia. La moglie, tuttavia, si ritenga destinata non tanto alla licenza coniugale quanto alla custodia dei figli. Si riafferma però, anche nella liturgia, che sono anime più sublimi quelle che rinunciano alle nozze. Dio non avrebbe potuto nascere che da una vergine. Nel mondo laico vediamo permanere, dalla moralità romana antica un alto apprezzamento del matrimonio, e una viva affezione fra gli sposi : le epigrafi ce ne sono testimonianza principale. Ma è nuovo, e cristiano, il rilievo frequente che gli sposi — anche l'uomo — sono giunti al matrimonio vergini.

Così, dalla raccomandazione insistente di dare ai poveri senza risparmio non si giunge a chiedere l'abbandono puro e semplice dei propri beni : un passo del Crisologo contenente questo invito è isolato. Date le condizioni in cui ci è pervenuta la raccolta dei suoi sermoni, si potrebbe dubitare, che questo fosse d'altra provenienza, di ambiente monacale ; ma esso trova riscontro in un altro, in cui si commenta con grande intransigenza di deduzione il « Nolite solliciti esse », nel senso di una noncuranza totale per il provvedimento delle cose necessarie alla vita : il cibo è sempre Dio che lo prepara. « O misero, o degnissimo di esser totalmente infelice colui che, mentre gli vien dato il regno, sospira dietro per il pane ; mentre gli vien fatto dono dell'eternità, implora da bere ; mentre vien rivestito della gloria dell'immortalità, piange per avere il vestito del corpo ». Se, davvero, questa apostrofe è stata pronunciata da una cattedra vescovile avanti al popolo, essa, quantunque isolata, non cessa di essere significativa per il cammino fatto dall'idea ascetica : e va accoppiata per questo rispetto col passo addotto sopra di Massimo di Torino sull'infermità come stato perfetto del cri-

stiano. Meno significato ha invece un passo d'Arnobio, in cui, in sostanza, si pretende, che il cristiano debba fuggire l'allegrezza, esser triste ed afflitto, per evitare il peccato, perchè Arnobio era un monaco, e parlava da monaco. E così si dica per la definizione del « soldato di Dio » data dallo stesso Arnobio : colui che abbandona gli affari del secolo.

Il programma ascetico radicale, assente dai sermoni pastorali al popolo, è invece sviluppato in pieno dalle Gesta dei martiri, che in Italia si moltiplicano già nel V secolo. Predicare la continenza assoluta, l'abbandono dei propri beni in favore dei poveri, e insieme con questi due punti anche il terzo della liberazione degli schiavi, sta tanto a cuore degli scrittori di queste Gesta quanto l'esaltare i martiri e far propaganda per il loro culto. La predica è fatta col racconto degli atti del futuro martire, racconto che ha tanta, e quasi più, importanza di quello del martirio medesimo. Gervasio e Protasio vendono le loro robe, e ne danno il prezzo ai poveri, liberano gli schiavi e si rinchiudono a far vita monastica per dieci anni. Cecilia persuade lo sposo Valeriano a rispettare la sua verginità ; messo a morte questo col fratello Tiburzio, distribuisce ai poveri le ricchezze di ambedue. Le « beate vergini » Prassede e Pudenziana vendono tutto il loro, e distribuiscono il ricavo ai poveri ; radunano tutti i loro schiavi tanto della città quanto della campagna, liberano quelli cristiani, e fanno catecumeni quelli pagani; s'intende che, una volta battezzati, anche questi avranno la stessa sorte. Nelle Gesta di Sebastiano il prefetto della città Cromazio restituisce le polizze ai suoi debitori, e fa battezzare tutti gli schiavi, ma prima li manomette, facendo loro gran donativi : « coloro che incominciano ad avere Dio per padre, non debbono essere schiavi di un uomo ». Qui abbiamo proclamata, il più nettamente possibile, l'incompatibilità fra schiavitù e cristianesimo. La vergine e futura martire Eugenia dice invece agli eunuchi Proto e Giacinto, con i quali ha fatto i suoi studi : « un potere usurpato fece di me la vostra padrona, ma la scienza mi ha fatto vostra sorella ».

Abbiamo qui non soltanto raccomandata la liberazione degli schiavi come opera caritatevole, ma condannata in linea di principio la schiavitù, per religione e umanità. Così la distribuzione

dei beni ai poveri ci appare come un elemento integrale della professione cristiana. Calogero dice che il console Emiliano « fu un vero adoratore di Cristo e lasciò le sue ricchezze ai poveri ». In quanto alla verginità, poi, le sue esaltazioni non hanno fine, e ad esse si unisce una vera campagna contro il matrimonio. Agnese respinge il figlio del prefetto, dicendosi consacrata a Dio, e lo chiama senz'altro : « fomite di peccato, nutrimento di colpa, pascolo di morte ». Cecilia minaccia a Valeriano la collera mortale del suo angelo custode, se oserà far valere i suoi diritti coniugali. Anastasia si astiene dai rapporti col marito fingendo di essere inferma. Eugenia esalta la verginità : simile agli angeli, genitrice di vita, amica della santità, via di sicurezza, signora della gioia, duce di virtù, corona della fede, aiuto della carità : essa è l'ideale supremo, con cui vivere o per cui, ciò ch'è più glorioso, morire. Perciò in questa passione il pagano Pompeo rappresenta i cristiani come senz'altro nemici del matrimonio. Contro la propaganda di castità di Crisanto e Daria — sposatisi coll'intesa di rimanere vergini — protestano i mariti. Ma la polemica più accanita — e anche di genere più basso — contro il matrimonio è nella Passione di Nereo e Achilleo, ove questi due eunuchi dissuadono Domitilla dal prender marito, rappresentandole l'avvilimento di avere un padrone del proprio corpo, i costumi non buoni degli sposi, la loro tirannide, gl'incomodi e i pericoli della gravidanza. Ai vergini qui è assegnato, nella scala delle persone virtuose, il secondo posto, subito dopo i martiri.

Non sono questi spunti isolati, manifestazioni individuali. Abbiamo tutta una corrente, che, attraverso l'esaltazione dei martiri dei secoli andati, porta con se un vero programma di vita cristiana. Questo ha un doppio aspetto : ascetico-monastico (vi si ritrovano tutti i tratti della vita religiosa), e caritatevole-sociale. L'appartenenza, per la morale cristiana, dei beni dei ricchi ai poveri, l'uguaglianza di tutti gli uomini, l'incompatibilità della schiavitù con il cristianesimo vi sono affermati. Questa corrente è una sottocorrente : essa non si afferma direttamente, con omelie e trattati, ma per mezzo dei pretesi esempi dei martiri ; non parte dalle cattedre vescovili e dagli studi dei teologi per circolare nelle alte sfere ecclesiastiche, ma è opera anonima o pseu-

donima di gente devota, probabilmente monaci o « confessori » o gente ad essi affine.

***

Se, però, l'abbandono della vita normale, dei doveri quotidiani, non è normalmente richiesta da codesti Padri, rimane, tuttavia, che questa vita passeggera è lavoro, travaglio, dolore. «Questa vita è stata data non per riposo, ma per lavoro, dimodochè qui si lavori e poi si riposi. Qui, pertanto, riposo non ve n'è punto; di tanti mali è piena questa vita, che in suo confronto la morte è da stimare un rimedio, anzichè una pena ». E Dio la fece breve, la vita, appunto per abbreviare a noi le molestie. Così Massimo di Torino, il quale, servendosi di una versione pregeronimiana di Giobbe (VII, 1), chiama la vita dell'uomo sulla terra « piraterium »; e spiega che si può intendere il termine, o come esperimento di mali, o nel senso che la terra è un ricetto di pirati, i diavoli. Per poter superare i dolori della vita, dice ancora Massimo con una punta di stoicismo, occorre disprezzarne gli allettamenti : onori, ricchezze, piaceri.

L'infelicità della vita terrena è teorizzata e spiegata dallo stesso Massimo secondo i quadri contrapposti dall'escatologia cristiana. « Non si creda di poter possedere qualche felicità, qualche godimento delle cose in questo mondo. Quaggiù ci si può preparare la beatitudine, non goderla. Due epoche seguono l'una all'altra secondo il proprio ordine. V'è un'epoca del pianto ed una del riso. Nessuno si illuda, o fratelli : l'epoca del riso non è in questa vita. Sappiamo infatti, che ogni uomo desidera di godere ; ma non tutti cercano il gaudio là, ove occorre cercarlo. Vero gaudio in questo mondo non c'è stato, non c'è e non ci sarà mai ». Finchè siamo nella carne, geme il Crisologo, è notte per noi, e non giorno. Due mondi, e due amori (spunto agostiniano). « Sono dunque due amori, da cui derivano tutti i singoli voleri, tanto diversi nella qualità quanto nella provenienza. L'animo ragionevole, che non può rimaner privo di affetto, o ama Dio o ama il mondo. L'amore di Dio non è mai troppo ; l'amore del mondo è sempre nocivo ». I due amori sono incompatibili fra loro, e non si è figli di Dio, ove non ci si separi dalla progenie carnale :

« mai nessuna comunione dell'iniquità coll'equità, nessuna concordia della menzogna colla verità, nessun consenso fra le tenebre e la luce ». È il temperatissimo Leone Magno ad accentuare così la nota dualistica.

È anche lui a spiegarci, che altra è la pace di Dio, altra quella del mondo. Questa seconda si ritrova nelle amicizie mondane generate dall'affinità dei vizi (o anche in quelle fra Giudei, eretici, pagani : al solito, vizio morale ed errore dommatico sono pareggiati). « La pace, all'incontro, degli uomini di spirito e cattolici, che proviene dal cielo ed al cielo conduce, esige che noi non ci mescoliamo minimamente cogli amatori del mondo ». Separazione assoluta delle due città agostiniane.

La pace perfetta è quella del *Fiat voluntas tua*. « Beato quel giorno, esclama il Crisologo, che unisce, associa, conguaglia le volontà di quaggiù a quelle celesti, in modo che tra sostanze diverse una e identica sia la volontà ». Nonostante il verbo al presente, ci capisce che siamo innanzi a una speranza nel futuro,nel l'altra epoca, quella del riso. Per ora, nel mare del secolo presente i flutti agitati scuotono la navicella della comunità cristiana, e il vento del diavolo soffia contro di essa. Per ora, gli « amatori del secolo » commettono scelleraggini inaudite impunemente ; gli uomini religiosi per ogni piccola mancanza sono persegnitati. Il monaco Arnobio, che fa questo lamento, esorta tuttavia, col Vangelo, a non temere coloro, che uccidono i corpi. Tirare in campo, per le sventure dei buoni, l'uccisione dei corpi, a metà del V secolo, in Roma, era retorica monastica; ma guai non mancavano di certo, e il lamento, che più tardi Cassiodoro ci attesterà generale, sulla assai più gran fortuna dei malvagi che dei buoni, doveva esser sollevato anche tre quarti di secolo prima. Arnobio stesso rispondeva, naturalmente, additando l'al di là, la beatitudine dei buoni e la punizione dei malvagi. « Dio custodisce le anime dei santi suoi, e le libera dalla mano dei peccatori. Il fuoco, che brucerà i delinquenti, sarà luce per i giusti e letizia per i retti di cuore ». Nell'altro mondo i potenti non conteranno ; Dio giudicherà tutta la terra solo a norma di equità. « Devi temer dal Signore non i tuoni e le folgori o il terremoto » (cioè i danni materiali, terreni), « ma il fuoco eterno da lui minacciato ». E se oggi vi sono malvagi che prosperano, non ci si deve fermare a consi-

derar la loro felicità presente : « dissecchеranno rapidamente come fieno ». Oggi regnano i nemici di Dio, ma nel mondo futuro tutti i rapporti saranno rovesciati.

Il pessimismo sulla vita presente, e il capovolgimento escatologico delle sorti si ritrovano nella loro espressione massima e concretissima nelle Gesta di martiri. Dei mali della vita fa una lunga e piuttosto materialistica enumerazione Cecilia al cognato Tiburzio, terminando naturalmente colla morte. Tanto più s'insiste sulla contrapposizione della felicità celeste : non è il caso di temere, dice il prologo della Passione di Crisanto e Daria, una angustia momentanea per l'acquisto della gloria suprema ; occorre anzi compiacerci dei mali che vengono ad affliggerci, e ci rendono umili temporaneamente per esaltarci in perpetuo, ci amareggiano momentaneamente per darci le dolcezze eterne. Il calcolo eudemonistico delle sofferenze temporanee di quaggiù, affrontate per ottenere in compenso la grande, perpetua felicità futura, si spiega in tutta la sua concretezza materiale nei discorsi di Sebastiano ai martiri Marco e Marcelliano. Coloro che li invitano a cedere, dice Sebastiano, credono che questa vita sia l'unica, e che dopo la morte non ci sia altro. « Se invece sapessero esserci un'altra vita ignara della morte e della tristezza, in cui regna l'immortalità e perpetui sono i gaudii, si affretterebbero ad essa, stimando per nulla la vita presente ». Questa vita è la falsa, e la vera non si può conseguire se non rinunziando alla prima. Non si tratta, per Sebastiano, di negar valore alle ricchezze e ai piaceri, di sradicare per sempre le cupidigie; si tratta, invece, di mettersi in condizione di godere quella e soddisfare queste eminentemente e perpetuamente : « Chi in questa vita mortale avrà pugnato contro le concupiscenze proprie e contro le dilettazioni, chi non le avrà sprecate quaggiù le avrà di là intere dal suo creatore ». Le ricchezze furono date « perchè, sapendo quanto riposo, quanto piacere, quanto lusso, quante delizie esse possono procurare, le affidiamo a custodire al nostro Gesù Cristo ». Senza tale custodia, si cade nella gola o nella lussuria o si è sorpresi dalla morte. È come se si dovesse traversare un esercito di barbari : il meglio sarebbe affidare le proprie ricchezze a un forte amico. Se le delizie le vogliamo sperimentare in questa vita,

esse ci negheranno del tutto i loro servizi nell'altra. O godere di qua o godere di là ; ecco il dilemma che le delizie stesse, personificate, esprimono : « lasciate che noi per ora serviamo a coloro che debbono morire.... Serviamo con rapido corso ai malvagi ; serviamo agli empi, agli scellerati, ai turpi, non per nostra volontà, ma per quella di chi ci sottopose al giogo. Ma saremo liberate dalla servitù della corruzione e richiamate alla libertà della gloria dei figli di Dio ». Si tratta di un perfetto capovolgimento, il medesimo adombrato nella parabola evangelica del Ricco epulone : a questo, che ha avuto quaggiù la sua parte di felicità, non rimane che l'infelicità eterna ; il godimento eterno tocca a Lazzaro, che fu temporaneamente infelice.

Questa moralità religiosa della Passione di S. Sebastiano — che possiamo considerare corrispondente a quella della grande maggioranza dei fedeli — corrisponde naturalmente a una rappresentazione dell'al di là prettamente naturalistica. S. Sebastiano ci rappresenta l'inferno colle fiamme che divorano le anime degli increduli, coi dragoni che si mangiano le labbra dei bestemmiatori, coi serpenti che mordono al petto gl'increduli. « Ivi suona il gemito e l'ulutato e un confuso clamore, eccitato dalla forza dei tormenti ed estorto dall'arsura dell'incendio ». Proprio i « sospiri, pianti e altri guai », il « dolor, che punge a guaio » dell'inferno dantesco. Vi sono anche « angeli atroci, le cui braccia sono teste di dragoni, i cui occhi lanciano saette ignee, i cui denti sporgono come quelli dell'elefante e suscitano tormenti come code di scorpioni, le cui voci suonano come ruggito di leoni, il cui aspetto incute tremore, dolore e morte ». Se non ci fossero prove interne sicure, che la Passione non è posteriore al V secolo, si penserebbe a una visione medioevale. Altrettanto materialistica, con raffigurazioni di colore opposto, la rappresentazione del Paradiso : triclini raggianti di oro puro, di gemme e perle ; boschi sempreverdi, prati con rivi di miele e fiori di croco, arbusti stillanti cinnamomo e balsamo ; aure eterne apportanti odore di nettare, luce perpetua senza sole, serenità senza nuvole, tuoni o fulmini ; cibi, che prendono il sapore che più si desidera, soddisfazione immediata di ogni desiderio. A chi si meravigliasse di rappresentazioni così materiali ricorderemo, che la incapacità

di concepire esseri puramente spirituali era ancora tanta, che per il monaco Arnobio solo Dio è incorporeo.

Si comprende, dopo ciò, che intorno al domma della resurrezione dei corpi si concentrasse l'attenzione dei fedeli e dei loro pastori, sia per contestarlo razionalisticamente, sia per difenderlo, sia per discutere intorno a certi problemi particolari suscitati da esso. Le difficoltà, che quel domma aveva incontrato fin da principio nel mondo pagano, non erano scomparse neppure oggi in mezzo alle moltitudini fatte cristiane : « vi sono di quelli, che colle labbra promettono di crederci, ma entro di sè non hanno questa speranza », constatava Massimo di Torino. Costoro fanno ingiuria all'onnipotenza divina : Colui, che ha fatto gli uomini prima non esistenti, sarà ben capace di rifare quelli già esistiti. A questo argomento, addotto anche dal Crisologo, che lo svolge enumerando le opere di Dio creatore e reggitore del mondo, si aggiunge l'altro di Gesù Cristo morto, risorto e asceso al cielo, « esempio idoneo della nostra resurrezione futura ». E il corpo che risorgerà, sarà proprio questo che avemmo in terra: Massimo dà tanta importanza a questo punto, da sentenziare che « in esso è riposta tutta la speranza dei cristiani ». Evidentemente, la risurrezione proprio di quel corpo e non di un altro era considerata oscuramente come la garanzia della continuazione della personalità. Si risorgerà tali e quali, con tutti gli organi, compresi quelli sessuali : vi era chi metteva in dubbio quest'ultimo punto, nel che doveva riflettersi, sia la svalutazione morale dell'atto sessuale, sia la considerazione che nell'altro mondo « non ci si sposa ». Papa Gelasio si prese l'incarico di confutare questa opinione : gli organi sessuali per sè sono buoni, ed occorrono per l'integrità del corpo risorto. Così pure egli respinge l'idea che tutti debbano risorgere « in forma virile » ; qui entrava sempre in gioco la svalutazione dell'elemento sessuale, ma con particolar riguardo alla donna, « sesso » per eccellenza.

La risurrezione dei corpi si doveva attendere sino alla fine del mondo. Di qui un interessamento cristiano alla custodia del cadavere e all'intangibilità del sepolcro che veniva a confluire colle tradizioni pagane. Solo per i martiri era ventilata la possi-

bilità di un'eccezione: e precisamente si ammetteva, almeno da taluno, che un certo numero di essi risorgesse ad ogni celebrazione della resurrezione di Cristo. E intanto qual'era la condizione dei defunti subito dopo morte? La loro sorte era stabilita già allora: i buoni si trovavano ad essere ormai fuori della possibilità di peccare, in possesso della luce di giustizia. Godono dunque già della beatitudine celeste? Un passo di Massimo sembra affermarlo esplicitamente: « sebbene le membra del cristiano siano stese in terra, il suo spirito al momento stesso della morte viene consacrato in cielo ». Ma è proprio lo stesso Massimo a parlarci di eletti (anzi di martiri) « non ancora liberati dagli inferi ». Nè si può trattare qui — sebbene subito dopo si parli della resurrezione — di una distinzione fra i corpi e le anime: i corpi, anche per Massimo e per qualsiasi credente, erano nelle sepolture, non agli inferi. Par dunque, veramente, che ci sia qui un residuo della concezione primitiva, per cui la fine del mondo assegnava agli eletti e ai dannati la propria sorte e la dimora celeste o infernale; e intanto le anime rimanevano in un luogo di aspetto (gl'« inferi » di Massimo). Ma, piuttosto che di una semplice aspettazione, doveva trattarsi di un principio di ricompensa o di pena, come l'aveva già inteso S. Ambrogio e l'intendeva in questo periodo, nella vicina Provenza, Cassiano. Era la dimora nel « seno di Abramo ». Con questa concezione di un periodo intermedio può esser ricollegata la credenza di Arnobio, che la nostra condotta eserciti un'influenza sulla sorte dei nostri maggiori già morti, responsabili per noi a causa dell'esempio che ci hanno dato in vita. Non troviamo invece negli scrittori italiani di questo tempo una dottrina del purgatorio propriamente detto.

Nonostante simili traccie dell'escatologia primitiva, la salvezza e la felicità eterna appaiono ormai nella coscienza comune dei fedeli come un fatto individuale, come uno stato a cui ciascuno passa colla morte propria. In questo senso, e non già in quello di una diffusa e intensa aspettativa della fine del mondo, si può dire che l'al di là fosse creduto, sentito, « visto » come immediatamente adiacente all'al di qua. Non era ormai tanto il contatto temporale di due epoche quanto il contatto spaziale di due mondi.

* * *

Traccie di una disposizione di spirito escatologico abbiamo trovato in sentimenti come quelli dei discorsi di Sebastiano nella Passione omonima. Consolazione nella felicità futura dei buoni ; giustizia e vendetta finali sui malvagi, ferventemente creduta, voluttuosamente pregustata :

« O Segnor mio, quando sarò io lieto
a veder la vendetta che, nascosa,
fa dolce l'ira tua nel tuo secreto ? »

DANTE, *Purg.* XX, 94-96.

In questa disposizione d'animo si può arrivare fino a compiacersi nell'aggravio dell'infelicità presente, perchè esso presagisce la fine di questo mondo e l'avvento dell'altro. Così Massimo di Torino conforta i fedeli di fronte ai « tumulti delle guerre e le incursioni dei combattimenti », perchè « quanto più siamo prossimi all'eccidio del mondo, tanto più siamo prossimi al regno del Salvatore ». Si trattava della minaccia paurosa degli Unni, contro cui la sua città si preparava alla difesa. Mentre i guerrieri, egli seguita, apprestano la difesa delle mura, il saggio (cioè l'uomo religioso) pensa a preparare la difesa alle anime « nel futuro sconvolgimento del mondo ». Dunque, sembrerebbe, quello che conta è solo la salvezza dell'anima, l'altro mondo : in quanto alle sorti della città, alla società presente, alla vita terrena vadano pure a catafascio ; anzi, quanto più presto, tanto meglio. Ma subito dopo lo stesso Massimo si preoccupa della difesa di Torino, la quale non sarà valida, se non è fatta da persone morali e religiose, in regola con Dio : e cita l'esempio di David, che prostrò Golia colla sola fede. C'è probabilmente una polemica occasionale contro resti di paganesimo; ma quello che importa ora qui è rilevare, che la religione, da motivo di indifferenza assoluta verso il presente e le condizioni di vita terrena, si trasforma a vista d'occhio in mezzo di salute per questi medesimi interessi terreni. Sarà la religione a difendere la città ; e Massimo non pretende neppure che sia sola, come parrebbe dall'esempio di David, che gettò le armi. Egli si limita a concluderne « che non soltanto dalle armi si deve sperar la vittoria, ma invocarla nel nome del Salvatore ».

Questo passaggio repentino dall'aspettativa escatologica, dal desiderio della fine del mondo, all'interesse conservatore della società presente, sia pure considerato come strettamente connesso colla religione, è caratteristico per il periodo dell'alto medioevo, in cui entriamo. Quando le calamità delle invasioni barbariche — oggi gli Unni, domani i Longobardi — incombevano, si pensava alla fine del mondo, e magari la s'invocava come una liberazione ; ma, passato il momento di sconforto, le necessità pubbliche e private della vita quotidiana tornavano ad imporsi. Vera e propria aspettazione escatologica non ne troviamo. Arnobio applica i segni apocalittici del cap. XXV di S. Matteo (quella che oggi si usa chiamare l'Apocalissi sinottica) ai tempi presenti : regni che insorgono contro i regni, carestia, terremoti, interpretati simbolicamente per le eresie ; e denunzia i falsi profeti che sorgono, « come Amassobio, che ingannò molti ». Predicava costui la prossima fine del mondo ? Il Morin l'ha creduto ; ma non mi pare il contesto lo esiga. Piuttosto, un certo apocalitticismo è, come si vede, in Arnobio stesso, ma anche in questo è da domandare se non prevalga lo spunto antiereticale. Quando poi egli invita a pregare per poter fuggire il secolo e non essere sopraffatti dall'Anticristo, la nota ascetica prevale indubbiamente sull'escatologica. Nelle Gesta dei martiri di questo secolo preoccupazioni o speranze escatologiche sono quasi interamente assenti : se nella Passione di S. Cecilia la martire parla dell'avvicinarsi del regno di Dio, che toglierà di mezzo quello degli uomini, la sua voce rimane isolata. Sebastiano, che tante cose sa dirci ad esaltazione della vita eterna di fronte alla temporale e a descrizione del paradiso e dell'inferno, non concepisce quell'altro mondo come futuro, succedente a questo, ma come attuale, suo contemporaneo. Particolarmente notevole è, che nel Sacramentario Leoniano, che pure ha tante pregniere contro le tribolazioni presenti, nulla si dica di una fine imminente del mondo.

Massimo, commentando in una sua omelia al popolo la ricordata Apocalissi sinottica, e parlando in questa occasione dell'Anticristo, rimane in una esegesi, diciam così, accademica, senza nessun accenno a una imminenza di quegli avvenimenti e senza tradire una preoccupazione od un interesse particolare. Leone

Magno dice una volta, che il giorno finale « quantunque non conosciuto, si dubita che sia vicino »; ma è piuttosto la ripetizione di un ritornello tradizionale fatta a scopo pedagogico: « alla cui venuta è necessario che si prepari ogni uomo ». Pier Crisologo, commentando il « Veniat regnum tuum », rimane ambiguo fra la trasformazione esterna e finale del mondo e quella interiore individuale nella comunità cristiana, pure accompagnata, s'intende, dalla retribuzione nell'al di là: « Chiediamo dunque, che Colui, il quale per sè regnò sempre, regni ora in noi e noi possiamo regnare in lui. Regnò il diavolo, regnò il peccato, regnò la morte, e i mortali furono a lungo prigionieri: chiediamo dunque, che, regnando Dio, il diavolo perisca, venga meno il peccato, muoia la morte, la prigionia sia imprigionata, affinchè noi regniamo liberi nella vita perpetua ». I termini sono quelli della primitiva escatologia cristiana; ma il senso prevalente è quello dell'opera di redenzione e purificazione morale compientesi giorno per giorno nella Chiesa.

Se in questi insegnamenti vescovili abbiamo la continuazione della trasposizione fatta da Agostino del regno di Dio nella Chiesa, i fedeli per conto loro — è il Crisologo stesso a farcelo sapere — non desideravano veramente la venuta di Cristo, perchè tenevano a che questo mondo continuasse. Il rimpianto della vita, il dolore vivissimo e talora quasi sconsolato per la perdita delle persone care sono caratteristici della epigrafia cristiana del tempo; né vi manca l'esaltazione delle dignità del defunto e l'accenno alla fama che vivrà di lui. Il desiderio dei beni terreni, constatava Leone Magno, era generale, mentre si trovava appena chi preponesse a quelli i beni eterni. Si aveva un bel credere nella Provvidenza, da cui tutto dipende, e nella rimunerazione ultraterrena: quando i propri interessi non andavano bene e si vedevano gl'iniqui prosperare di fronte ai giusti, la cosa riusciva così amara, che si tornava a ricorrere, per spiegarla, all'influenza delle stelle. Perciò lo stesso Leone si affannava a sostenere, che per lo più le cattive azioni sono punite in maniera ben evidente, anche se non subito; egli sentiva, che nei fedeli l'interesse alla vita di quaggiù rimaneva tale, che, a voler insistere unicamente sulla retribuzione dell'al di là, si rischiava di spingerli a bestem-

miare o, come s'è visto, a ricadere nell'astrologia. Ma poichè l'esperienza quotidiana rendeva più difficile che mai il ripristino della tesi ebraica sul giusto felice e l'ingiusto infelice, già battuta in breccia dalla immortale eloquenza di Giobbe, il pontefice si vedeva costretto a ripiegare su posizioni un po' meno esposte : la benignità di Dio largisce benefici a tutti indistintamente e preferisce invitare coi benefici coloro che meriterebbero le pene ; dilazionando la punizione, egli lascia il tempo a pentirsi. E alla fine ricorre, per disperato, all'argomento filosofico, stoico : i malvagi hanno in se stessi, nella loro coscienza, la punizione.

Ma, a parte la questione della teodicea, rimaneva il problema pratico di conciliare la tesi sul non valore dei beni mondani colle necessità pratiche della vita. Questi Padri, s'è già detto, non fanno propaganda ascetica radicale, non raccomandano ai loro fedeli la fuga dal mondo, l'abbandono dell'attività quotidiana. Che la salvezza sia possibile anche nel secolo è sostenuto esplicitamente da Massimo di Torino, il quale, anzi, sembra giungere a parificare le probabilità di salvezza fra secolari e religiosi. Spiegando, infatti, il passo evangelico su coloro che dalla venuta del Signore saranno colti in situazioni identiche, al letto, al molino, al campo, eppure avranno sorti opposte (gli uni, cioè, saranno salvi, gli altri dannati), Massimo interpreta coloro che sono in letto per le persone prive di qualsiasi occupazione ; quelli al molino, per coloro che sono occupati nel « giro e circuito delle faccende temporali »; quelli al campo, per gli ecclesiastici coltivanti il campo di Dio. Di tutte tre queste classi di persone, di fronte alla tentazione della tribolazione, alcuni resistono, alcuni cadono. Nessuna distinzione, nessun calcolo differenziale di probabilità è fatto dal vescovo.

Se questa vita è passaggio, bisogna dunque passarci. «Che quanto incontriamo in questo pellegrinaggio, mentre ci affrettiamo a tornare alla patria, ci sia viatico per il cammino, non allettamento a fermarci ». Viatico, dunque, i beni terreni possono e debbono essere ; e cioè strumento da adoperare, valore effettivo, sia pure strumentale. E lo stesso Leone dice che non bisogna disprezzare le opere di Dio, e credere contrarie alla religione « le cose buone fatte da Dio buono » (v'è probabilmente in questo linguaggio

anche una polemica contro i Manichei); si tratta solo di usarne «ragionevolmente e con temperanza». Eccoci, dunque, ad un riconoscimento esplicito delle necessità temporali, della vita terrena. La conciliazione tra queste necessità e la suprema esigenza religiosa si cerca per più vie. Innanzi tutto, affermando, nel modo già visto, il valore strumentale, di «viatico», dei beni temporali. Invece del contrasto assoluto, la subordinazione.Dio, rileva Leone, è autore della cultura temporale e della spirituale; colui che dà ai semi dei campi lo sviluppo è lo stesso che fa aumentare negli animi le virtù: uno stesso principio, uno stesso effetto. I beni terreni ci sono dati per nostro uso, ma non soltanto per la soddisfazione dei sensi. «Chiedendo alla tua pietà — dice un prefazio del Sacramentario Leoniano — in tutte le nostre preghiere, che, avendo avuta la prosperità delle cose umane, godiamo delle cose terrene in modo da non cessare dalla ricerca delle consolazioni celesti; ma ciò che vien dato alla letizia temporale, giovi a formarci per l'eternità». Questo bilanciamento, che si rispecchia anche nelle cadenze delle clausole, fra temporale ed eterno è frequente nel Leoniano: «concedici di godere in pace della vita temporale e di trovarvi l'aiuto per l'eterna»; la misericordia di Dio «faccia avanzare cogli aiuti temporali e conduca ai gaudii sempiterni dei santi» il popolo. «Offriamo, o Signore, con gratitudine ai tuoi altari i doni terreni per conseguire i celesti, diamo il temporale per ottenere l'eterno». Qui il valore strumentale dei beni terreni rispetto agli eterni è inteso nel senso, di schietto sapore antico, del valore che ha il sacrificio alla divinità per acquistarne il favore. Se nello stesso Leoniano s'invoca di «non prender gusto alle cose terrene, ma di amare quelle celesti in modo che, posti nel mondo passeggero, già fin d'ora siamo attaccati all'eterno», questa nota classica di ascetismo cristiano non si può dire la predominante nel Sacramentario.

Tuttavia, di fronte a questa associazione di temporale e di eterno come di mezzo e fine troviamo, forse predominante, l'esigenza di un ritmo alternato: espansione mondana inevitabile, e raccoglimento spirituale necessario alla purificazione. Così la combinazione delle cure temporali e delle spirituali viene a

coincidere sensibilmente con quel compenso, che già conosciamo, tra peccati e opere buone : il che è quanto dire, che la vita mondana rimane peccato, ma peccato tollerato, ricoperto, espiato.

Qui entra in opera quell'ufficio di purificazione e compensazione di certi periodi dell'anno che già conosciamo. Ce lo spiega molto bene Leone Magno, a proposito del digiuno nel mese di dicembre — uno dei Quattro Tempi — dicendo, che non tutti possono rivolgere perpetuamente l'animo alle cose celesti, e per la fragilità umana si ricade spesso nelle cose terrene (ecco accoppiati i due motivi : necessità materiali, e peccato inevitabile) ; e che pertanto questi giorni sono un rimedio giovevolissimo « per sottrarci alle occupazioni mondane e rubare un po' di tempo a vantaggio dei beni eterni ». Si tratta di una boccata d'aria divina presa di tanto in tanto, uscendo dalle cure terrene di tutti i giorni. S'intende, che, accanto ai Quattro Tempi, la Quaresima adempie ancor meglio allo stesso ufficio.

D'altra parte, se le cose temporali si volevano subordinare alle spirituali, si riteneva anche necessario — e praticamente doveva fare più effetto — insistere sull'utilità, la necessità della religione per le cose temporali ; e, viceversa, sul danno temporale dell'idolatria e dell'immoralità. Di fronte all'invasione degli Unni, Massimo faceva presente ai fedeli che l'idolatria e i vizi « aprono vie larghissime alle nazioni barbare per la rovina di tutti», « assoggettano il popolo di Dio alle genti nemiche con il giogo di una misera prigionia », « dissipano eserciti interi e distruggono le città fortificate ». Siamo al passaggio, notato sopra, dalla religiosità compiacentesi nel male estremo — foriero del bene finale —, o almeno indifferente verso le sciagure terrene, a quella ben più frequente, e anzi ordinaria, che da Dio vuole implorare, e confida ottenere, la salvezza e le necessità temporali. Contro i nemici le armi più efficaci sono l'orazione, il digiuno, l'elemosina, il solito trio; più del valore vale la santità; e « se il Signore non custodisce la città, invano veglieranno le sentinelle su di lei ». Non è possibile difendere la città, se non si è in grazia di Dio. Più radicale ancora : « Solo a causa del peccato una città va soggetta alla distruzione. Dunque, non peccar più e la città non perirà ». Inutile fuggire, per scampare al nemico. Occorre invece fuggire i

propri peccati. Necessità pratiche e sollecitudini patriottiche — Massimo ha anche parole di severa rampogna per chi abbandona la patria, la madre — si mescolano qui allo zelo religioso, cogliente ogni buona occasione, e al postulato teologico; l'interesse civico è al tempo stesso affermato e negato, favorito e ostacolato. A prendere il vescovo alla lettera, i Torinesi avrebbero dovuto ritirarsi in casa e in chiesa a far penitenza, e gli Unni intanto sarebbero potuti entrare a colpo sicuro.

Leone Magno, scrivendo al metropolita di Aquileia Niceta con riferimento alle traccie persistenti della calamitosa invasione di Attila, dice: « occorre aver cura di esaminare le necessità temporali, affinchè le ferite arrecate dai nemici vengano innanzi tutto sanate col mezzo della religione ». La funzione civile, temporale, della Chiesa e dell'episcopato del tempo è qui enunciata in via di massima. Qui si tratta delle relazioni tra provvedimenti e leggi ecclesiastiche, e il benessere dei popoli; ma traccia invece un parallelismo fra religiosità personale e prosperità temporale il Sacramentario Leoniano, pregando: « come di ogni avversità è causa il non obbedire ai tuoi precetti, così la prosperità deriva in prima linea dal seguire convenientemente l'Autore di tutti i beni ». Siamo al polo opposto dei discorsi di S. Sebastiano nella Passione omonima: il capovolgimento, per cui chi è stato felice quaggiù sarà infelice di là, e viceversa, è completamente ignorato; prosperità e religione appaiono solidali in questo non meno che nell'altro mondo.

Così abbiamo visto nello stesso Leoniano moltiplicarsi le formule di preghiera per gli « aiuti temporali »; una categoria particolarmente abbondante di simili invocazioni è quella per la protezione contro i nemici, per il mantenimento o il ristabilimento della pace e della tranquillità, per la cessazione dei flagelli pubblici. Le occasioni di queste preghiere possono andare dalla minaccia di Attila e dall'occupazione di Genserico fino alla guerra gotica, passando per le ostilità di Ricimero e le invasioni di Odoacre e Teodorico: al di là delle circostanze particolari, che poca traccia lasciano nella genericità delle formule liturgiche, importa notare l'identità dello stato d'animo e della concezione. La nuova religione ha preso in tutto il posto dell'an-

tica : come questa, essa è lo strumento per ottenere dalla divinità ciò che abbisogna al popolo su questa terra.

Bisogni ordinari, non solo straordinari. Vedemmo già come la processione del 25 aprile, le preghiere e il digiuno delle Quattro Tempora prendessero il posto delle celebrazioni agricole pagane. Vediamo già spuntare nel Leoniano le messe per bisogni particolari determinati, con quella *De siccitate temporis* nel mese di ottobre, nella quale si prega, col solito parallelismo fra temporale ed eterno : « dacci una congrua pioggia, affinchè noi, aiutati sufficientemente dai sussidi presenti, aspettiamo con maggior fiducia gli eterni ». Una preghiera del Sacramentario per il digiuno del settimo mese (Quattro Tempora di Settembre) compendia con efficace stringatezza queste domande di soccorsi straordinari e ordinari, insieme con la condizione morale del loro adempimento : « Concedi propizio, che, astenendoci noi da ogni delitto, riceviamo i necessari nutrimenti e siamo liberati dall'infestazione nemica ».

In questo impiego della religione per i bisogni temporali, che perfeziona il livellamento e l'aderenza di essa alla vita sociale e individuale, s'inquadra anche per gran parte, come vedremo più innanzi, il culto dei santi. Ricordiamo qui, come Leone Magno attribuisse ai Principi degli apostoli la liberazione di Roma dai Vandali e rimproverasse ai Romani di non mostrarne a quelli riconoscenza sufficiente.

* * *

La morale ascetica, propugnata sopratutto nella letteratura monastica popolare delle Gesta dei martiri, faceva del vero cristiano un essere di eccezione : vero cristiano era colui che, abbandonati tutti i suoi beni, viveva nella solitudine, nell'orazione e nel digiuno. Ma questa morale dalle apparenze eroiche tanto meno poteva servire, anche solo approssimativamente, ai bisogni della società cristiana, in quanto il calcolo eudemonistico su cui era basata, e che talora, come nella Passione di S. Sebastiano, si mostrava in tutta la sua crudezza, era adatto piuttosto ad alimentare, che a spegnere, gli appetiti naturali. Pertanto, se le necessità di un mondo, che seguitava a vivere e ad essere attac-

cato alla vita, pur discorrendo ogni tanto della prossima fine, spingevano i direttori ecclesiastici delle popolazioni ad insistere sul lato utilitario della religione, queste medesime necessità li costringevano a mostrare come la morale cristiana non fosse un'ideale di perfezione per pochi eletti, ma una norma valevole e giovevole per tutti, nella vita quotidiana. S'è vista già la portata pratica degli incitamenti a largheggiare in elemosine, a spendere senza risparmio le ricchezze in opere benefiche, a fuggir l'avarizia e l'attaccamento al danaro. Non minore interesse pratico, e su scala anche più vasta, ha la replica di Massimo di Torino a coloro che, rimproverati di ubbriachezza, di furto, di omicidio — si trattava innanzi tutto di soldati, o di funzionari — rispondevano: « Che cosa possiamo fare noi uomini secolari e militari? non siamo monaci, nè chierici ». Di fronte alla predicazione religiosa, insistente sul distacco dalle cose del mondo, costoro evidentemente rispondevano, con argomento *ad hominem*, che, essendo essi costretti a vivere nel mondo e per il mondo, quei bei precetti non li riguardavano. Massimo corre ai ripari: « Come se tutti quelli che non sono chierici, nè monaci, possano fare ciò che non è lecito! Per tutti gli uffici vi è una norma di vita, a tutti viene comandato di agire rettamente, quale che sia il sesso, l'età e la dignità ». Il Crisologo enumera i doveri civili delle varie categorie sociali, dai re ai padri di famiglia. La morale cristiana, dalle altezze inaccessibili del Sermone della montagna, scendeva alla vita quotidiana, adattandosi a un livello medio e modificandosi secondo le diverse esigenze. Riconosceva a denti stretti questa necessità il monaco Arnobio, allorquando scriveva, che la pioggia del battesimo « fa germinare sui monti il fieno di cui si pascolano i più semplici, che sono la massima parte del popolo di Dio. Non possono infatti nutrirsi del cibo degli spirituali coloro che, occupati nelle azioni terrene, appaiono (« videntur ») tuttavia far parte della Chiesa ».

Per questa via si era condotti a mettere in rilievo nella morale cristiana l'aspetto naturale e razionale, in senso direttamente contrario al monaco Arnobio, per cui non v'era moralità intrinseca, ma semplicemente comandi e divieti di Dio. In quel rilievo di papa Leone, che la cultura materiale e la spirituale derivano

da uno stesso principio e mirano ad uno stesso fine, la vita naturale è ribenedetta in pieno. Per lo stesso Leone, l'uomo è morale e religioso in quanto è razionale : « dov'è la luce della ragione, ivi è anche la norma della pietà, per cui si ama Dio e il prossimo ». E l'uomo non può amar veramente se stesso, senza amare Dio più di ogni altra cosa, e gli uomini al pari di sè. E il « prossimo » è un concetto naturale : sono prossimo « assolutamente tutti gli uomini con i quali abbiamo comune la natura, siano nemici o alleati, liberi o servi » (notare che la distinzione fra Romani e barbari qui non c'è) ; « dappoichè un solo Creatore ci formò e ci animò, e tutti usufruiamo dello stesso cielo e della stessa aria, degli stessi giorni e notti ». Ripete gli stessi concetti, con tanta analogia da far pensare a una redazione dello stesso pontefice, un prefazio del Sacramentario leoniano: « Tu non abbandoni la creatura ragionevole, insegnandole in qual modo piacere a te e come possa ottenere ciò che domanda, e comandandoci di venerare te in primo luogo con tutto il cuore, e per conseguenza di amare tutti gli uomini come noi stessi, quali consorti della nostra stirpe ». Dio è Ragione, e seguendo la ragione si partecipa a lui, dice lo stesso Sacramentario : « essendo tu la Ragione suprema, ed avendoci fatti ragionevoli, è cosa certa, che noi di tanto ci allontaniamo dalla tua partecipazione di quanto deviamo dal sentiero dell'equità ; e in tanto rimaniamo nella tua somiglianza in quanto non ci stacchiamo dall'ordine della verità ». Giustizia ed equità come basi naturali stabilite da Dio alla società umana sono affermate in un altro prefazio della stessa raccolta. Di fronte a questo trinomio divino ed umano di ragione, verità, giustizia, l'agostinianesimo della natura corrotta appare in Leone e nel suo ambiente piuttosto avventizio, come un programma di convenienza. Qui il naturalismo universalistico stoico si combina con la dottrina ebraico-cristiana della creazione.

Ad un concetto schiettamente razionale della ricchezza, senza più traccia di negazione ascetica, si eleva il vescovo romano, allorchè insegna, che le ricchezze materiali provengono da Dio non meno delle spirituali ; che esse per sè sono cosa buona, e giovano alla società, quando siano distribuite con benevolenza e larghezza. Dio le ha date non tanto per il semplice possesso,

quanto perchè siano impiegate ; non dissipate con prodigalità o spese insipientemente, nè tesaurizzate dagli avari. Qui, come si vede, non siamo al concetto puramente religioso, illustrato sopra, di spendere in beneficenza senza limiti per espiare i peccati; e di fronte all'avarizia è biasimata in pari grado la prodigalità. Siamo quasi in economia politica.

Ma anche in una sfera più elevata di religiosità è dato di percepire echi della filosofia antica, dell'idealismo umanistico della classicità. La gloria proveniente all'uomo dalla somiglianza con Dio è paragonata da Leone a quella del figlio, in cui si rinnovano i meriti del padre ; s'intende, che la prima è posta al disopra della seconda, ma, insomma, si tratta di una gradazione, non di una opposizione. Per provare il legame fra povertà e virtù, non si fa appello dal Crisologo solo alla « coelestis disciplina », ma anche alla « terrena », e si citano l'atleta, il nuotatore, il milite, infine il filosofo : ideale cinico e ideale cristiano anche ora, a metà del V secolo, mostrano l'affinità già manifestatas nei primordi della predicazione cristiana. E i termini, in cui Leone Magno parla dei « pochi », la cui « fortezza è tanto solida da non provare nessun perturbamento in seguito alla diversità delle vicende », e dei molti fedeli, che sono guastati, non solo dall'avversità, ma dalla fortuna, ricordano forte l'atarassia stoica e il « iustum et tenacem propositi virum » oraziano. Più che un semplice spunto di romanità classica e di filosofia stoica risuona nelle parole, con cui il Crisologo commenta l'esortazione del Cristo a non temere la morte : « il valore prova che si è liberi, il timore che si è schiavi, poichè il libero è nato alla gloria, lo schiavo al timore. Giustamente, dunque viene sublimato all'amicizia di Dio colui, il quale per Dio disprezza la morte che possono dar gli uomini, e ignora le paure umane ».

Già in questo finale, però, il motivo religioso — contrapposizione del divino e dell'umano — accenna a riprendere il sopravvento; e lo prende definitivamente nella continuazione, che polemizza direttamente contro « i vecchi volumi degli antichi », in cui invano taluni hanno cercato consolazione. Poichè quei volumi, « sebbene con tutte le forze dell'eloquenza si sforzassero di render tollerabile la morte, fortificando gli animi, disseccando

le lagrime, sopprimendo i sospiri, vietando i gemiti, imprigionando i dolori, nulla tuttavia seppero apprestare ai loro lettori circa una speranza sicura, una vita perpetua, una vera salvezza ». Sopra l'atarassia stoica si eleva, dominante, la speranza cristiana.

* * *

Oscillazioni simili a quelle tra morale umana ed ascetismo cristiano troviamo nell'apprezzamento dello Stato ; solo che qui il positivo finisce per dominare assai più risolutamente sul negativo. Spunti dell'antica opposizione all'impero, della contrapposizione escatologica fra i poteri di questo mondo e la signoria del Cristo non mancano. Arnobio — che pure scrive a Roma, sede ancora dell'impero nelle formule, nei ricordi e nelle aspirazioni — pone un taglio netto, un'opposizione recisa fra mondo imperiale-statale e mondo religioso-cristiano. « Chi confida nell'imperatore, serva nella sua milizia, chi confida nei poteri del mondo, abbia a sua protezione gli apparitori » (gli apparitori erano un corpo di servizio dei magistrati, che ne eseguivano i comandi), « chi confida nelle sue ricchezze, si tenga le monete in mano ». Ma chi confida nel Signore, « ha le montagne entro il proprio recinto » (allusione a una frase del Salmo 124, qui commentato) ; « chi ha questa confidenza è come il monte Sion, ed ha per sè la legge di Dio, che da Sion proviene ». La menzione delle monete richiama il « Date a Cesare », che Arnobio altrove commenta espressamente : « Ci si comanda nella persecuzione di rendere a Cesare quel che è di Cesare, vale a dire, il corpo su cui ha potere, e di rendere a Dio ciò che è di Dio ». Nonostante la circostanza restrittiva della persecuzione, ha valore di principio generale la restrizione al corpo del potere imperiale, la negazione, cioè, ad esso, di un valore spirituale : ciò che è conforme al pensiero del cristianesimo primitivo. Nella milizia di Dio — per la quale Arnobio deve intendere innanzi tutto lo stato monastico — sappiamo già che non milita se non chi si toglie dagli affari del secolo ; possiamo dunque concludere a un'opposizione fra milite di Cristo e milite dell'imperatore. L'opposizione è esplicita sulla bocca dei martiri nelle loro Gesta di questo tempo : « Ascoltino i comandi dei principi coloro che sono simili ad

essi e militano per loro ; ma noi, che abbiamo un re in cielo, non abbiamo nulla in comune con i ministri di Satana »,leggiamo nella Passione di Felice e Fortunato. Il martire Nabore proclama altamente : « Chi non teme di aver nemico il proprio Dio potrà avere amico te, o imperatore, la cui amicizia di tanto mi riesce amara, quanto dolce l'inimicizia ». Sono, certo, affermazioni portate dal genere letterario ; ma, pensando come queste Gesta siano scritte in piena pace e protezione imperiale verso il cattolicismo, non si può non attribuire un certo valore di sentimento attuale a simili asserzioni. Esse hanno formulazione generica : si parla, senz'altro, di re del cielo e di principi della terra, dei loro comandi e del loro favore, come contrapposti. Abbiamo inteso già Cecilia parlare del « regnum Dei » come avvicinantesi a toglier di mezzo il « regnum hominum ». E quando Sebastiano fa riunire tutti coloro che erano in prigione o nell'ergastolo, dicendo che col battesimo vengono tolti i peccati a tutti, si viene a dire che la giustizia punitiva dello Stato non dovrebbe applicarsi ai cristiani.

Eppure negli stessi Atti di S. Sebastiano si polemizza con i pagani, affermando che il cristianesimo concorre alla felicità dell'impero : vi furono sciagure in passato, « ma ora, da quando il Dio invisibile e vero ha cominciato ad esser venerato dai credenti, l'impero Romano esulta in pace profonda ». E Sebastiano si vanta con Diocleziano di aver pregato sempre Cristo per la salute dell'imperatore e dell'orbe romano, giudicando stolto di chiedere aiuto alle pietre ; e ribadisce che per le orazioni continue dei cristiani la repubblica cresce e migliora. Questo della preghiera per l'impero era pure un motivo autentico del cristianesimo antico ; e simile dualismo delle Gesta del V secolo rispecchia il dualismo protocristiano. Ma esso si complica col motivo apologetico, ancora di valore attuale di fronte ai pagani residui. Si nutre ancora nei circoli ascetici una certa avversione per il potere deilo Stato ; ma d'altra parte non si può fare a meno di esaltare, anche in confronto di esso, l'efficacia della nuova religione.

Non più un monaco, ma un vescovo, Massimo di Torino, parla — anch'esso con linguaggio di cristiano primitivo — del giorno natalizio « dell'imperatore di questo mondo » : un'espres-

sione per la quale ancora duecento anni indietro un cristiano avrebbe anche potuto intendere addirittura il demonio. E questo natale imperiale, con le festività e i donativi fatti per esso da « gli uomini di questo secolo », è da lui contrapposto al natale di Cristo, che i fedeli devono celebrare, di Cristo, che largisce non la gloria temporale, ma l'eterna.

Ma lo stesso Massimo l'abbiamo già inteso deplorare coloro, che, al momento del pericolo, abbandonano la propria città. E non soltanto per il motivo religioso, che il vero modo di fuggire il nemico è quello di non peccare, di non meritar la punizione di Dio. No, si tratta di una vera e propria predica di amor patrio : « Figlio veramente ingiusto ed empio è colui che abbandona la madre in pericolo. Una dolce madre è infatti in qualche modo la patria, che ti generò, ti nutrì, ti dette quelle ricchezze, di cui ti serviresti per fuggire ». Se cagione della fuga è il timore della prigionia, si ricordi « che la maggior prigionia è quella di non vedere la patria, e il peggiore di tutti i mali è il peregrinare in esilio fra i nemici ». Fra gente estranea non vi è nessuna libertà, si è sospettati, si è poveri e mendichi. Non si potrebbe con motivi più efficaci, e altresì più schiettamente, semplicemente umani, affermare il valore della vita ordinaria, della comunanza sociale, dei vincoli cittadini, e, per estensione e conseguenza, anche di quelli nazionali e statali.

« Piissimi » chiama Leone Magno gli « imperatori dell'orbe romano » ; e per incitare i fedeli alla misericordia e al perdono (in particolare i padroni verso i servi), cita l'esempio degli imperiali, che in occasione della Pasqua, ad onore della Passione e della Resurrezione del Signore, « mitigando la severità delle loro costituzioni, liberano i colpevoli di molti reati ». Esempio, dunque, di fede e di carità cristiana la podestà imperiale ; e Pier Crisologo, — che era, diciam così, il vescovo di corte, a Ravenna — una volta che aveva fra i suoi ascoltatori Galla Placidia, esaltava la « degnazione » degli imperiali, che intervenivano col popolo alle funzioni sacre, e invocava per essi le preci di tutti i sacerdoti ; e non contento di chiamare Galla Placidia « madre del perenne e fedele impero cristiano », imitatrice della Chiesa nell'onorare la Trinità colla fede, le buone opere, la santità della

vita, parla scalando addirittura le vette del bizantinismo, di una « Trinità augusta », che Galla Placidia « ha meritato di procreare, abbracciare, possedere ». Ciò significa, che essa è madre e moglie d'imperatori — madre di Valentiniano III, moglie di Costanzo — e imperatrice essa medesima : bizzarra trinità, veramente, di cui non si riesce a delineare un parallelismo sufficiente colla Trinità cristiana di Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma il semplice fatto di avere accennato un simile paragone dice a quale punto di cesarismo si potesse arrivare negli ambienti ecclesiastici italiani del V secolo. A Roma si era troppo misurati, e insieme troppo coscienti di sè per arrivare a simili eccessi ; dominava tuttavia anche colà l'idea di una stretta alleanza tra chiesa e impero, di una compenetrazione fra società cristiana e stato romano. La professione e la difesa della fede ortodossa, secondo Leone Magno, fa la potenza dell'impero : distruzione dell'eresia e disfatta dei nemici barbari fanno tutt'uno, e fra le condizioni della religione e quelle dello stato esiste una rispondenza perfetta. Se obbligo dell'imperatore è proteggere la fede ortodossa e sradicare l'eresia, a lui è dovuta, d'altra parte, la pace e la salvezza del popolo cristiano : la religione assicura vittoria all'impero, l'impero colle sue vittorie protegge la comunità dei credenti. Non v'è una società civile e una società religiosa : vi è l'unico popolo cristiano, di cui l'impero e il sacerdozio assicurano insieme la vita e la prosperità. È già la concezione medioevale. Il Sacramentario Leoniano la esprime ripetutamente : « Ti preghiamo, Signore, di proteggere in ogni luogo coloro che governano nel nome di Roma, affinchè dalle loro vittorie ottenute per tua virtù provenga al tuo popolo una pace sicura ». « Difendi in ogni luogo la potenza di Roma, affinchè i tuoi popoli godano di pace e salute perpetua ». Non si tratta, come nelle variazioni crisologiche sulle due Trinità, celeste e terrena, di semplice adulazione bizantina : v'è la coscienza profonda dell'utilità, della necessità per la chiesa ed il popolo cristiano della sicurezza esterna e dell'ordine sociale. Quelle preghiere del Sacramentario Leoniano per il mantenimento del potere romano vanno riavvicinate al prefazio già ricordato dello stesso Sacramentario, in cui si esalta la giustizia e la concordia come basi della vita sociale poste da Dio medesimo. Che il potere im-

periale, nella sua unità dominatrice, rispecchiasse sulla terra quello di Dio, era vecchia idea, che troviamo espressa circa questo tempo da Epifanio vescovo di Pavia. Romanità e cristianesimo da una parte, barbarie e idolatria (o eresia) dall'altra facevano tutt'uno. È proprio il monaco Arnobio, rinnegatore del secolo, contrappositore dei militi di Cristo a quelli dell'imperatore, a paragonare la sua lotta contro gli eretici a quella dei Romani contro i barbari.

A questo punto s'inserisce la propaganda, che abbiamo visto sopra, richiamante i laici all'osservanza della legge morale. Se l'impero era cristiano, i suoi funzionari dovevano osservare la morale cristiana ; se l'impero era il tutore della giustizia, il mantenitore della pace sociale, occorreva che giusti e onesti fossero i suoi funzionari. Il Crisologo enumera i doveri dei re (giustizia, misericordia, quiete assicurata ai cittadini), dei duci (buon esempio ai soggetti, vigilanza e lavoro indefesso a pro di tutti), dei militi (obbedienza, astensione dalle concussioni), dei giudici. A torto alcuni funzionari, dice Massimo di Torino, attribuivano i loro peccati ad una necessità di ufficio. « Non la professione del militare è delitto, ma l'esercitarla per depredare è peccato. Nè criminoso è l'amministrare gli affari pubblici, ma l'amministrarli in modo da impinguare le proprie sostanze ». Non erano casi teorici : Massimo si scaglia contro gli esattori pubblici, che chiamano « utile » le frodi e le rapine loro, perseguitano specialmente la gente senza difesa, orfani e vedove ; e dopo aver fatto bottino, si affrettano, lindi e gai, a recarsi in chiesa per ringraziar Dio, quasichè da lui avessero avuto il maltolto. A costoro egli ripete le ammonizioni del Battista ai pubblicani e ai soldati; e cioè ribadisce, coll'esempio del Precursore, che non si tratta di condannare e abbandonare le pubbliche funzioni, quali che esse siano, ma di esercitarle moralmente.

Così anche il « miles imperatoris » si cercava d'incrostarlo solidamente nella comunità cristiana. Ci si sforzava di adattare alle necessità terrene, quotidiane, una morale dai presupposti ascetici e dai fini oltremondani. Attraverso quali oscillazioni, o addirittura contraddizioni, si è visto. Pure, una conciliazione anche teorica s'intravede, e dal vescovo di Roma Leone meglio

che da ogni altro se ne raccolgono i tratti. Dio ci ha mandati su questa terra per guadagnarci, attraverso la vita temporale, l'eterna. Questa vita terrena occorre, dunque, viverla, sia pure come un pellegrinaggio diretto all'al di là : per la via da percorrere occorre un viatico, un minimo di beni terreni. A coloro che non posseggono neanche questo minimo, soccorra la carità degli altri, dei fratelli cristiani, che potranno così espiare i loro peccati (di espiazione meno hanno bisogno i poveri, perchè hanno meno occasioni di peccato ; e le loro privazioni, del resto, fanno per essi l'ufficio, che per il ricco le elemosine). Ma il pellegrinaggio, e il viatico per compierlo, richiedono altresì un minimo di sicurezza e di ordine sociale: di qui la necessità della giustizia, della legge, dello Stato. Questo rende possibile la pacifica convivenza sociale, protegge il popolo cristiano dai barbari, difende la fede ortodossa dagli eretici; ma per tutto ciò occorre che i suoi capi e i suoi funzionari siano retti credenti e osservatori della morale cristiana.

Torino.

Luigi Salvatorelli.

RECENSIONI

PANTALEO CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia.* Roma, Tip. del Senato, 1931 [Pubblicazioni della Scuola di filosofia della R. Università di Roma].

Non avrei voluto dire che bene di questo libro, fortemente concepito ed efficacemente scritto, sintomatico quanto altro mai nell'odierna produzione filosofica italiana. Ma, per fatto personale, debbo cominciare, invece, con una risentita battuta polemica. Dopo aver tradotto il *Sacro* di Otto, dopo averne, quanto meglio mi è stato possibile, patrocinato ed enucleato il presupposto del senso numinoso come abissale sentimento creaturale, non posso lasciar passare, sensa viva reazione, il superficiale verdetto che il « sentimento creaturale finisce nel pinzoccherismo » (p. 144 n. 1). Maestri di pinzoccherismo dunque Cristo, che comanda di prostarsi nella polvere, come servi inutili, o san Paolo, che raccomanda di attendere al processo della salvezza nel timore e nel tremore ? Il Carabellese crede di potere istituire una antitesi fra l'adorazione, concepita come dato essenziale della religiosità, e il senso creaturale. In quella scopre un sentimento che chiama creazionistico. E non si accorge che dice in altre parole la stessa cosa. Perchè l'adorazione sgorga dal senso creaturale e, in virtù di quelle realizzazioni per contrapposto che sono l'appannaggio specifico della forma spirituale religiosa, solo il senso « creaturale » è « creazionistico ».

Ma non vorrei apparire scorretto, cercando di trascinare il Carabellese su un terreno che egli, per ora, a parole almeno, disdegna (egli protesta di non voler fare della filosofia della religione, quantunque si potrebbe osservare che anche ai prodotti dell'intelligenza presiede la legge della eterogeneità dei fini !) e preferisco attenermi alla segnalazione degli intenti sufficientemente confessati dall'A. Il quale, giunto ormai ad una maturazione cosciente delle idee solo tentativamente formulate negli scritti precedenti, può enunciare il suo piano e scoprire tutte le proprie batterie.

Non è davvero angusta e volgare la sua ambizione. Assetato di metafisica, istintivamente bisognoso di rinvenire il termine annullato della speculazione, il Carabellese si inscrive in falso contro tutto il processo dell'idealismo post-kantiano, come responsabile di avere continuato a porre « realisticamente » il problema del conoscere e dell'essere. Alle forme estreme di questo idealismo, quale l'attualismo, egli,

attraverso strane parole di complimento, riconosce l'ambiguo merito di avere logicamente, fino all'esasperazione, tratto a conseguenza il πρῶτον ψεῦδος. Il bubbone è pervenuto all'istante della suppurazione. Occorre incidere. E il Carabellese è il chirurgo.

Alla ricelebrazione, dunque, dell'oggetto... *pardon* !, del « concreto ». Il Carabellese non nasconde la sua vocazione di antesignano e di profeta : « è questa della identificazione dell'Assoluto con la totalità del relativo un'altra conseguenza della negazione della oggettività. Si può dunque e si deve, pur non identificando l'Assoluto con la totalità del relativo, concepirlo immanente al relativo. Difetto comune agli assolutisti, ai relativisti ed a quegli idealisti che identificano l'Assoluto con il concreto è la non chiara visione del concreto ; *visione, del resto, della quale siamo soltanto agli albori.* Non sappiamo ancora vedere l'essere in noi stessi ; siamo ancora sotto il peso del problema della conoscenza ancora intellettualisticamente impostato da Kant. È questa impostazione che bisogna rompere » (p. 91).

Si tratta di una vocazione genuina. Chè il Carabellese non si attarda a ricreare il fantoccio della cosa in sè (v. p.73): ma, arditamente, con quella peculiare argomentazione *ad hominem* che è stata sempre la più valida e la più acconcia al superamento delle posizioni filosofiche, si pone in pieno sul terreno dell'idealismo, accettandone lealmente le postulazioni critiche, ma per mostrarne l'incompletezza. È in nome dei suoi postulati, che lo debella.

Compito arduo e audace. Per assolverlo non indegnamente occorrevano sottigliezza dialettica, lucidità di definizioni, coerenza di ragionamento. L'A. ha mostrato di possederne. Dopo avere incisivamente battuto in breccia « il pregiudizio dell'antidogmatismo, cioè dell'assoluto anti-oggettivismo, del soggettivismo puro » che si è opposto « al dogmatismo realistico come l'egoismo assoluto » (p. 87), il Carabellese dischiude le prospettive della rinascita metafisica.

La filosofia, egli definisce, « è lo sforzo che il soggetto razionale concreto compie per ricercare l'Essere immanente » (p. 117). Ecco una definizione della filosofia, che non solamente dà ragione del titolo imposto dall'A. alle sue elucubrazioni, ma fa intuire di colpo il concetto che egli potrà proporre di Dio e dell'uomo. Giustamente severo contro ogni filosofia che si illude di eliminare il problema di Dio (« la filosofia non teologizzante non toglie ma legittima il teologismo superstizioso » p. 183 : Croce è servito di barba e pettine per tutto il volume), il Carabellese ripristina, in forma... idealistica, l'argomento ontologico (« l'argomento ontologico è la scoperta esplicita dell'immanenza di Dio *come oggetto della coscienza*, la quale si contraddice quando nega questa immanenza » p. 183), spiega l'inseità di Dio, oggetto assoluto e puro della coscienza molteplice, « Idea costitutiva di ogni mente, Idea, tolta la quale niuna mente è, Idea tolta la quale è tolto il pen-

sare » (p. 181). Rosmini e Gioberti, concordemente, possono, dalla loro tomba, rallegrarsi di questa reviviscenza riflessa della loro impostazione del problema di Dio.

Sottilmente polemico, anche quando non vorrebbe lasciarlo apparire, il libro deforma a volte le posizioni speculative che intende oltrepassare o che può suonare anacronistico volere risuscitare tal quali. Una ritirata dalle posizioni del soggettivismo, oggi, non poteva essere iniziata che dietro una dipintura del realismo, che può apparire, agli esperti, di un semplicismo leggermente grottesco. In particolare, in qual modo il problema di Dio passi dalla religione alla filosofia, è spiegato dall'A. non senza offesa alla realtà storica tradizionale (p. 147).

Ma, non filosofo di professione, io non intendo istituire qui il controllo teoretico delle enunciazioni copiose, personali, molto spesso geniali, che il C. ha abbondantemente, forse fin prolissamente, gettate nelle sue pagine. Dirò, solo, che lo spirito onde sono animate è vivo e profondo. A volte mi è sembrato di cogliervi quell'affermazione potente : È, con la quale si chiude *L'action* di Blondel (v. p. 156).

Accostumato a scorgere problemi e pensatori *sub specie historicitatis* io mi sono domandato che cosa mai significasse la comparsa di questo abbozzo di ontologia nell'evoluzione dell'odierno movimento speculativo italiano. E la risposta non mi par dubbia. Quando comparvero i *Discorsi di religione* del Gentile, io, allora solo, ne denunciai la radicale irreligiosità. Qui, nelle pagine del Carabellese, alita una schietta passione religiosa. Attendo da lui, che mi par prometta una trilogia comprendente l'*Etica*, una delineazione « concreta » del problema del peccato, pietra d'inciampo d'ogni spiritualità razionale. Perchè religione non è soltanto fede e adorazione, è anche anelito verso l'occultamento della nostra nudità peccaminosa e verso il ricoprimento e il riscatto di Dio. Attendo, appunto, ch'egli mi spieghi come la macabra realtà del male sia compatibile con il suo assioma: « basta ammettere una sola forma di attività spirituale che non sia in Dio, perchè Dio sia in tutto e per tutto negato » (p. 165 e s.).

Io non so quale accoglienza sarà fatta al volume del Carabellese. Egli ribatte una volta al Croce (p. 133) che i veri contributi al progresso del pensiero non si riconoscono dal successo. Per mio conto non esito a riconoscere che v'è più forza apologetica in queste pagine del Carabellese che in tutti gli stereotipi volumi dei neotomisti italiani e che con la *Libertà* del Martinetti questo volume suo va annoverato fra le migliori espressioni della speculazione italiana recente.

E. Buonaiuti.

John Martin Creed, *The Gospel according to St. Luke*. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices. London, Macmillan, 1930.

Ancora una di quelle periodiche oscillazioni a ritroso, alle quali la critica neotestamentaria ci ha abituati e che sembrano destinate

a rassodare la convalida delle ipotesi ormai centrali nella soluzione del problema sinottico. Applicando al Vangelo lucano il metodo adoperato dal Norden nella critica degli Atti, il Loisy aveva tentato di distinguerlo, come opera redazionale dipendente da Matteo e da Giovanni e assegnabile al periodo fra il 125 e il 150, dall'opera originale dell'*auctor ad Theophilum*, che avrebbe potuto pur essere Luca. Il Creed si sbarazza, fin troppo desinvoltamente, dalla tesi del Loisy, che giudica strettamente abbinata a quella concernente gli Atti e che reputa gravemente vulnerata dall'unità linguistica dell'uno e dell'altro scritto. Non ignora, d'altro canto, i tentativi della « formgeschichtliche Schule ». Al contrario, la *Geschichte der synoptischen Tradition* del Bultmann è l'opera che riscuote la più grande lode nella rassegna bibliografica della Introduzione. « Sebbene poco convincente nei particolari, questo libro è forse il più importante studio sui Vangeli apparso negli ultimi anni (qualcuno in Germania ha detto la stessa cosa dello Streeter : oh, cavalleria dell'esegesi internazionale), sforzandosi esso di analizzare e classificare tutta la massa del materiale contenuto nei Vangeli sinottici, e di mostrare come nella sua espansione e nel suo sviluppo i molteplici tipi di racconto e di discorso possono riportarsi alla vita, alle esigenze, agli interessi della chiesa in formazione. Questa stretta interdipendenza delle nostre memorie della vita di Gesù con la tradizione popolare deve logicamente condizionare l'apprezzamento che ne facciamo. Si tratta di una letteratura che è la creazione di una comunità raggruppatasi intorno ad una concreta individualità » (p. LV). Ma, in pratica, il Creed si limita a esplorare e a segnalare minutamente la derivazione dell'attuale testo lucano dalla duplice fonte, il cui riconoscimento appare sempre più come il dato insuperabile e insurrogabile che è al fulcro dell'esegesi sinottica. Non lo rimpravereremo perquesto. Al contrario. Tanto più che attraverso la sua minuta dilucidazione del testo, attraverso le sue postille lucide e incisive, sono infinitamente più le osservazioni che abbiamo apprezzato e condiviso, che quelle da cui ci è parso di dover dissentire. Misurata e saggia la valutazione dell'elemento escatologico nel vangelo lucano (v. p. LXXII e commento dell'ἐντὸς ὑμῶν di XIII. 21 a p. 219) ; prudente e accorta la parte fatta al simbolismo in episodi come quello di XIII, 10-4, contro il Loisy ; giudiziose riserve all'ipotesi dello Streeter su un presunto proto-Luca, con i capi IX-XIX del Luca attuale (p. 14 o s.). Sopra tutto commendevole ci è parso, nella nota addizionale sul battesimo di Giovanni e sulla utilizzazione critica della letteratura mandaica, questa enunciazione metodologica pregiudiziale : « mentre non è difficile concepire che di un profeta apocalittico si sia appropriato, dopo la sua morte, un movimento gnostico, è molto meno facile immaginarsi che un movimento gnosticizzante originale si sia trasformato nella missione apocalittica della tradizione sinottica » (p. 313 e s. n. 2). Perfettamente d'accordo !

E. Buonaiuti.

Origenes Werke, Neunter Band : Die Homilien zu Lukas in der Uebersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, herausgegeben von Dr. Max Rauer. Leipzig, Hinrichs, 1930 [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 35].

Dopo Eusebio di Cesarea, Origene è lo scrittore cristiano dei primi secoli più largamente rappresentato nella grande raccolta berlinese. È anche quegli il cui fortunoso destino rende il compito dell'editore più arduo e complicato. Più della metà dei volumi delle sue opere apparse nella collezione comprende le traduzioni superstiti, curate dai due scrittori latini del quinto secolo incipiente che introdussero l'Alessandrino fra i correligionari d'Occidente e che nel suo nome ingaggiarono una delle più violente polemiche ecclesiastiche dell' antichità. L'edizione critica pertanto di questi scritti, dall'efficienza così cospicua nell'ora della costituzione della teologia normativa occidentale, soddisfa interessi scientifici molteplici. Oltre all'accertare il testo sicuro delle opere che fornirono gli elementi alla sintesi dogmatica del quarto e del quinto secolo, essa permette di cogliere sul vivo, su documenti non più soggetti a incertezze testuali, il sottile lavoro di adattamento e di risanamento ortodosso che la produzione, ricca e ambigua, dell'alessandrino subì, trasmigrando in Occidente. Permette inoltre di formulare giudizi più corretti sul temperamento e sui moventi dei polemisti, che, traendo lo spunto da Origene e facendo dei suoi scritti le proprie armi, offrirono, attraverso le loro violente discussioni, i materiali acconci alla soteriologia e alla teodicea del cristianesimo trionfante.

Il Rauer ha fatto effettivamente del suo meglio per darci delle omelie e del commentario lucani di Origene, nello stato frammentario dell'originale e incerto della versione latina, un'edizione corretta e il più possibile fedele. La tradizione manoscritta abbondantissima della versione geronimiana, il compito prefissosi di ricontrollare sui manoscritti i frammenti delle Catene e in particolare quelli del Commentario dello pseudo-Tito di Bistra, hanno imposto all'editore una mole di lavoro gravosa, per il quale gli studiosi di antica esegesi ecclesiastica gli debbono una gratitudine profonda.

Nel primo periodo della sua intensa attività bethleemitica, Girolamo, fra il 389 e il 391, interrompeva bruscamente la compilazione delle *Quaestiones Hebraicae* per tradurre le trentanove omelie origeniane su san Luca. Il suo intento non era dei più innocenti, com'egli stesso confessa maliziosamente nella lettera a Paola e ad Eustochio (di cui il Rauer dà il testo di su i suoi manoscritti): « praesertim cum a sinistro oscinem corvum audiam crocitantem, et mirum in modum de cunctorum avium ridere coloribus, cum totus ipse tenebrosus sit ». Il « fatidico corvo tenebroso » era il povero sant'Ambrogio, che proprio fra il 388 e il 389 aveva divulgato il suo commentario a Luca.

Girolamo rincarava pure la dose. E trasmettendo al mondo latino l'esegesi lucana di Origene, soggiungeva che queste omelie erano un fanciullesco giuoco di dadi paragonate con le opere più tarde dell'alessandrino, ch'egli si proponeva ulteriormente di volgere « in latinum sermonem ».

La piega degli avvenimenti dopo il 393 doveva fare recitare a Girolamo un'amara palinodia per questa ed altrettali esaltazioni di Origene. Ma che fin da allora, traducendo le Omelie, san Girolamo avesse vagamente sentore dei rischi cui ogni divulgatore di Origene nel mondo latino si esponeva, lo mostrano le caute correzioni e modificazioni da lui introdotte nel testo. Rufino le segnalava già a giustificazione del suo rifacimento del Περὶ ἀρχῶν. Questo non vuol dire che la versione geronimiana, come il Rauer rimarca vagamente (p. XIX della Introduzione), non conservi parecchi di quei caratteristici spunti origeniani, che Girolamo stesso nel *Contra Joannem Jerosolymitanum* (7) annovera fra i « capita » ereticali dell'alessandrino. In proposito, forse, si sarebbe potuto dire anche di più. Chè in queste omelie si conservano e traspaiono motivi gnostici (v. a p. 22 una concezione della καθαρὰ καρδία che ha un evidente sapore valentiniano) e visuali di impeccabilità (v. p. 14 e s.) che aiutano a comprendere l'origenismo monastico e fan pensare, anche dopo l'opera del De Faye, ad un'antropologia origeniana ottimistica, che può essere stata nelle polemiche del quinto e del sesto secolo per molto più di quanto comunemente non si creda.

Ma questi potranno essere motivi da sviluppare in indagini teoriche cui le edizioni critiche di Berlino offrono materiale sempre più copioso. Qui occorre insistere più tosto sui meriti di questa edizione, che particolarmente nell'apparato critico così al testo latino come ai frammenti greci, rivela una acribia scrupolosa. Il Rauer non ha lasciato inesplorati filone manoscritto o riferimento ecclesiastico che potessero soccorrerlo nel recupero delle tracce superstiti dei commentari lucani, detti o scritti, di Origene. Naturalmente rimangono aperte le questioni sul testo che Girolamo ha avuto dinnanzi agli occhi nel tradurre. Le omelie erano più di 39 e anche le 39 dovevano essere, nell'originale, più ampie di quelle dateci da Girolamo. A chi la responsabilità delle mutilazioni ? Anche dopo l'Introduzione del Rauer, mercè la sua restituzione testuale, sarà possibile indagare.

E. Buonaiuti.

F. W. Bückler, *Harunu'l-Rashid and Charles the Great* (Monographs of the Mediaeval Academy of America), Cambridge Mass. 1931, pp. 64.

Alcune fonti occidentali carolinge (Eginardo, il *Poeta Saxo*, ecc.) registrano tre ambascerie (nel 797, 802, 807) che Carlo Magno avrebbe inviate al califfo abbâside di Baghdad Harun ar-Rashîd con scambio di doni ed allacciati rapporti di amicizia, di evidente portata politica. Nel

quadro generale delle forze allora contrastanti in Oriente e Occidente nulla si oppone alla verisimiglianza di tali rapporti, miranti da parte del califfo abbâside a creare sopratutto imbarazzi alla sorgente potenza umayyade di Spagna, da parte di Carlo a stabilire un comune piano d'azione contro l'impero bizantino e forse anche ad assicurare facilitazioni ai pellegrini visitanti la terra santa. Il Buckler in questa monografia ha cercato di chiarire e ribadire le non troppo precise notizie di parte occidentale sull'interessante episodio, riscattandola dalla sfiducia con cui le avevano considerate studiosi come il Barthold, per il completo silenzio in argomento delle fonti orientali. L'analisi dei rapporti fra le potenze politiche di Oriente e Occidente, la turbolenta Spagna musulmana, il regno Franco, il Papato, Bisanzio e Baghdad in tutta la seconda metà dell'ottavo secolo è condotta con diligenza ed acume, sebbene non riveli fatti nuovi, nè possa apportare se non una generale conferma di credibilità ai magri dati dei cronisti circa queste famose ambascerie. Inaccettabile peraltro è l'interpretazione del Bückler, una volta ammessa la storica realtà di questi rapporti, sulla natura del *foedus* o *amicitia* che avrebbe unito Carlo al califfo, e che il B. si sforza di chiarire non solo (come è esatto e legittimo) al lume della prassi politica, svoltasi spesso a malgrado di diversità religiose e culturali d'ogni genere, ma addirittura nel quadro della *teoria* politico-religiosa del califfato abbâside («the political theory of Perso-Muslim monarchy»). Ora è pacifico che una teoria politico-religiosa abbâside in senso stretto non esiste, per quanto siano da ammettere le rilevanti modificazioni pratiche che la nuova dinastia introdusse nel costume, nella cultura, e nei rapporti stessi fra il sovrano e i sudditi. La teoria politico-religiosa dell'Islam, con la sua distinzione fondamentale fra la *millah* o comunità musulmana, formante un unico stato, e i popoli e sovrani infedeli, è stata sempre una; non può quindi ammettersi che Hârun vi abbia potuto derogare dando forma giuridica e ufficiale a una *imarah* o principato vassallo di Carlo sulla Spagna e a una sua *Wilâyah* o curatela su Gerusalemme, come immagina il Bückler. Il passo di al-Mâwardi, il noto teorico di diritto pubblico musulmano del sec. XI, in cui il B. vuole vedere prospettato proprio quello che egli ritiene il caso di Carlo, l'investitura cioè concessa dal Califfo per necessità a un conquistatore *infedele* quale amîr in terra di musulmani, non si riferisce affatto invece a un sovrano non musulmano, verso il quale il diritto classico islamico ammette la pratica tregua, ma non pace e tanto meno formale alleanza e investitura di poteri su musulmani (in al-Mâwardi si tratta solo, naturalmente, di quei principati *musulmani* formatisi in seno all'Impero con l'indebolirsi dell'autorità centrale, e la cui sostanziale indipendenza era riconosciuta dal Califfo con una formale investitura, salva sempre la sua alta sovranità nominale). Tutta la costruzione giuridica che il B. escogita a chiarire la natura delle ambascerie (pp. 34-36) è quindi infondata; restano i dati di fatto,

di cui la mancata conferma da parte orientale non è sufficiente a infirmare senz'altro la credibilità, di approcci fra le due potenze con probabili e logicamente ricostruibili scopi politici, restati però in germe e lasciati cadere senza ulteriore sviluppo concreto.

FRANCESCO GABRIELI.

FRANCESCO RUFFINI, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni.* Con documenti inediti, ritratti, vedute e facsimili. Parte I: Una disputa sulla « Grazia »; Parte II: Le Tesi contrastanti. Bari, Laterza, 1931 (« Biblioteca di cultura moderna » 198).

Ecco un'opera della quale non è lecito parlare senza un sentimento composito di ammirazione e di riservatezza. L'ammirazione, schietta, intensa, va ai tesori di diligenza erudita, di acume interpretativo, di pazienza ricostruttrice, che il Ruffini, con una generosità signorile, ha prodigato nella evocazione del mondo delle esperienze e delle relazioni manzoniane, dal momento della « conversione » prodigiosa (fino a qual punto ?), a quello della revisione delle *Osservazioni* e della lettera al p. Cesari. Il riserbo trepidante e, perchè non dirlo ?, soffuso di una lieve diffidenza, investe la tesi sostenuta dall'A. del pieno, costante, mai sconfessato giansenismo manzoniano. Dalla prima pagina all'ultima il lettore meno prevenuto subisce la impressione, niente affatto, del resto, fastidiosa o sgradevole, di sottostare ad un assedio sapiente e leale, ma non per questo meno assiduo e pertinace, mascherato più di una volta da scorrerie e da diversioni, sempre ricche di eleganza tattica e di finezza, ma troppo remote dal recinto della contesa, per poter premere vittoriosamente sull'assediato. Il quale non crediamo che possa essere definito un incorregibile testardo, se rifiuterà di capitolare.

Di questo rifiuto, diciamolo subito, la responsabilità non è da assegnarsi tutta all'assediante. Egli ha fatto del suo meglio. Ha portato in campo tutte le sue batterie; ha chiamato a convegno tutti i rincalzi; ha posto in opera tutti i possibili accorgimenti. Fin troppo si direbbe. Perchè, nella foga disciplinata dell'attacco, ha talora mescolato le armi valide alle invalide e ha fatto troppo a fidanza con le insidie dissimulate nel terreno. Diciamo di più. Qualche volta, con quella comprensibile oblivione della oculatezza cui espone fatalmente ogni dominante amor di tesi, ha, senza addarsene, sollecitato i testi a dire qualcosa più di quel che non suonano. Così (II. 48), stralciando da una lettera di donna Giulia al Tosi, dell'aprile del 1820, il passo relativo alla storia di Port-Royal: « Oh, in verità se potessi immitare quelle sublimi e sante persone; oh Dio santo, che esempi! quella Storia che leggo e rileggo è una gran cosa! », ha interrotto qui la citazione, e ha lasciato nella penna le frasi seguenti che non riguardano più, è vero, le « sante persone » ma, appunto per questo, la dicono molto lunga sulla fresca disinvoltura, con cui donna Giulia sa passare, conversando a distanza con la petulante guida spirituale di casa, dagli argomenti più alti ai più pedestri:

« ma pure troppo come ne approfitto? Preghi per me, preghi per noi tutti affinchè possiamo a Dio piacendo, metterci presto in viaggio ! » (V. Facsimile). Trapasso troppo brusco, per non apparire come un indizio niente affatto rassicurante dello speciale valore da attribuirsi alle dichiarazioni filo-portroyaliste, spiccate, da donna Giulia, con femminile tatto, al vigilante Tosi.

Se, lo ribadiamo, a lettura conchiusa dei due poderosi volumi, il lettore, pur sommerso dalla piena della dimostrazione ruffiniana, si sente ancora riluttante ad accogliere la tesi che la anima, la causa va cercata, sopra tutto, nella indeterminatezza della sua stessa impostazione. Manzoni fu dunque giansenista.E sta bene. Ma che cosa mai è di preciso il Giansenismo? Perchè il Ruffini ci insegna che corrono in proposito delle definizioni alquanto contrastanti. Da quella, putacaso, della costituzione *Cum occasione*, a quella, seducente e semplicistica, del Gazier (« le giansenisme est la forme française de l'opposition des catholiques aux Jesuites » *Histoire* ecc., I. VII), a quella, svelta e ben decisa, del nostro squisito Trompeo (« lo spirito di Port-Royal, che fu, sopratutto, spirito di rettitudine e di sincerità » *Rilegature*, p. 32 : gli antigiansenisti, sono, così, ben serviti !). Quale di queste varie definizioni si attaglia correttamente al giansenismo del Manzoni ?

Il Ruffini ha tutt'altro che a sdegno le riesumazioni e le determinazioni storiche. Coscienzioso fino allo scrupolo, non prova alcun imbarazzo, per indagare e illuminare la religiosità del Manzoni, di risalire fin su alla polemica di Pelagio e di Giuliano con Agostino. Non diremo che la ampiezza e la correttezza delle rievocazioni delle grandi controversie sulla grazia sia qui in ragione diretta della loro lontananza nel tempo. Ma in tutto il Ruffini porta un abito di serietà scientifica, esemplare. Fin troppo fedele però al metodo prescelto di giungere dai casi della vita alle idee, anzichè dagli scritti alle convinzioni, egli non ha creduto necessario indicare preliminarmente una pietra di paragone su cui fosse stato consentito saggiare, infallibilmente, le qualità intrinseche del cattolicismo manzoniano.

Sicchè la sua argomentazione tradisce, se non mi inganno, qualche discontinuità. Debbo confessare che, una volta, avendo trovato addotta da lui senza immediata protesta l'assurda equiparazione fra stoicismo e giansenismo, mi son dovuto domandare se era stato calcolato l'abisso che intercorre fra le forme austere della morale autonoma e quelle della morale eteronoma. E sono rimasto anche colpito dal fatto che mentre il Ruffini conclama ininterrottamente il giansenismo « del Manzoni, anzi dei Manzoni » (è una sua frase che volentieri invertirei, pensando all'azione che Enrichetta ha spiegato sul marito, così nell'avviamento alla conversione come nell'orientamento del convertito — chè, pur sottoscrivendo alle severe critiche mosse dal Ruffini all'opera postuma del Salvadori, come sottoscrivo in pieno al suo verdetto sul Bremond, credo che la lettera del Salvadori al Trompeo, *Rilegature*, p. 179 e ss. sia una

felice e verisimile analisi psicologica del « miracolo » di San Rocco —), in concreto, quando si accinge a stringere e a circoscrivere il contenuto di questo giansenismo manzoniano non si trova tra le mani che un fiero e insofferente antilassismo e una istintiva ostilità ad ogni contaminazione di sacro e di profano, di politica e di religione. È qui tutto il giansenismo ?

Il Ruffini stesso ha avvertito la serietà del soggiacente quesito. Egli (II. 334) fa proprio il rilievo che scorge nella storia del cristianesimo una perpetua oscillazione fra due posizioni antitetiche : la celebrazione della grazia a detrimento dell'umana libertà, e la celebrazione della libertà a detrimento della grazia. L'opzione tra i due poli è questione di temperamento, negli individui, è questione, puramente e semplicemente, di circostanze storiche nella vita associata. Perchè, ad esempio, messo sull'avviso dal Lamennais e non da lui solo, il Ruffini non ha registrato l'eloquente, in tutti i sensi, travasamento di Tertulliano (l'antistoico per eccellenza) nell'Arnauld (il qualificativo di *animal glorieux* che questi dà al filosofo e che il Ruffini riporta in corsivo è l'*animal gloriae* dell'Africano) ? E allora, anche dopo aver assaporato avidamente queste novecento pagine fitte e sottili di analisi minuta su carteggi e memorie, un quesito rimane, ben delineato, dinanzi allo spirito: fu, quello del Manzoni, un vero *temperamento* da giansenista ?

Il Ruffini si schermirà accampando la medesima riserva che ha gettata là, in un frangente delicato della sua lucida e palpitante esposizione: « esplorazioni e scandagli nel subcosciente non sono affar mio ! » Ma, pur tenendo in non cale la circostanza ch'egli stesso qua e là contravviene, suo malgrado, alla consegna, se lo stile è l'uomo, uno scrittore mette sempre a nudo il proprio temperamento : anche se si chiama Alessandro Manzoni.

Il Ruffini potrà sollevare una obbiezione più imbarazzante : su quale punto dottrinale specifico del mistero cristiano chiedere ad un *temperamento* di credente la denuncia dei propri connotati ?

Vorrei rispondere con una ormai lontana reminiscenza di seminario. Ricordo il nostro professore di teologia dogmatica, uno stimatino di Verona, che più di una volta, sotto la patina del sua tomismo, tradiva mal compresse colorazioni agostiniane, il giorno in cui, spiegando la dottrina di Baio, lanciò in mezzo a noi, con uno sguardo più malizioso del consueto, la sua 55ª proposizione condannata : « Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. » Quel giorno la nostra camerata di teologi ventenni fu in subbuglio. E si scisse in due campi. Era proprio eretica quella proposizione ? Per mio conto, io mi formai quel giorno la convinzione che i cristiani sono di due nature. quelli che partono da un dolente pessimismo sul mondo attuale, per gettare la loro speranza e il loro sogno sull'avvenire ; e quelli che vedono ottimisticamente il mondo attuale, per concentrare tutto il loro pessimismo... sulla pittnra dell'inferno. Ad un certo punto della storia del cristianesimo, i primi presero nome da Giansenio, i secondi si chiamarono, per antifrasi, Gesuiti. Naturalmente, il dilemma non è assoluto.

Sarebbe stato, per caso, il Manzoni disposto a sostenere che Dio avrebbe potuto creare l'uomo qual'è, esclusa, s'intende, l'imputabilità di una colpa, in tali ipotesi inesistente? Se sì, liberiamolo pure per sempre da ogni genuina connivenza giansenistica, e non parliamone più.

Ma io ho l'impressione che proprio su questo tema occorrerebbe istituire una « honnête » discussione. Penso, che proprio ora, dopo che il Ruffini ci ha ammannito così copioso, prezioso e ordinato materiale biografico sul Manzoni dei due viaggi parigini, quello della conversione e quello della evasione dalle soffocanti pressioni del Tosi, cominci la ricostruzione compieta de « la vita religiosa » del Manzoni. È attraverso queste pagine che sul lavorio intimo ed impalpabile della spiritualità di casa Manzoni è stato sollevato più apertamente il velario. Non dimentichiamo che il Rosmini definì straordinariamente sensibile alle azioni esterne l'animo del Manzoni. Il giansenismo dei consiglieri delle donne di casa Manzoni è arrivato a lui attraverso il filtro di mille sfumature sentimentali contrastanti. Ed è stato del tutto foggiato e rifoggiato dal suo *temperamento*. Se è irriverente asserire col D'Ovidio che il Manzoni non si sarebbe convertito se fosse vissuto in piena critica storica del cristianesimo è, senza dubbio, un grosso non senso dire con il Trompeo che il Renan è già in germe nell'*Encyclopédie*: sì, come la vettura automobile è, « in germe » nella corriera.

Il miracolo di san Rocco fu il miracolo di Enrichetta Biondel : e la religiosità che ad essa fece seguito è il risultato di un finissimo gioco domestico-sentimentale, fatto di azioni e riazioni, attraverso il quale il Giansenismo di Eustachio Degola smarrì ogni sapore.

Non dunque sopravvissuto al Giansenismo, il Manzoni, come vorrebbe il Ruffini (II. 444). Se del Giansenismo, ai suoi tempi, « considerato come fenomeno collettivo, non era più viva che la memoria », non facciamo, del Manzoni, un fenomeno anacronistico. Egli ha contribuito a tener desto, in un'era paradossale della storia cristiana, quel che il giansenismo ha in comune con tanti altri orientamenti religiosi. Ma quello che il giansenismo ha di inconfondibilmente caratteristico, il discoprimento nell'uomo di una natura perversa, incapace di per sè di ogni effettiva salvezza — non era alimento acconcio alle fragili e delicate capacità di assimilazione del secolo decimonono. Può darsi invece che il duro vivere odierno costringa fatalmente di nuovo a quella che fu alimentazione grezza e ingrata di tutti coloro che, attraverso i secoli cristiani, sentirono disperatamente l'inanità della fiducia nell'uomo (Ger. XVII 5).

E. Buonaiuti.

Edouard Le Roy, *La Pensée intuitive. Invention et Verification.* Paris, Boivin & Cie, 1930, p. 296.

Quest'opera fa seguito ad una precedente (1929), pure sul pensiero intuitivo (Au delà du Discours), ed è divisa in due parti : una più propriamente tecnica, che tratta dell'invenzione e dell'accertamento in

base alla filosofia dell'immediato, secondo i modelli forniti in precedenza dal Bergson ; mentre l'altra ci vuol mostrare che cosa s'intende e quale significato si debba dare ai termini di relatività, realtà, assoluto, ecc.

Senza star qui a discutere se sarebbe stato più opportuno dar la precedenza alla parte generale su quella speciale, ci sembra che le idee espresse in questo libro gettino una buona luce su alcuni punti oscuri del monismo dinamico del Bergson. È necessario anzitutto mettersi bene in mente che, per questi filosofi, non esiste nè spirito nè materia nel significato usuale, ma solo un « quid » (chiamiamolo vita, fluido vitale od altro) in continuo movimento, la cui proprietà è di condensarsi e concentrarsi in tanti punti. Ogni individuo è un punto su questa tela, una concentrazione più o meno forte di questo fluido. Visione questa che si può senza dubbio accordare, più di molte altre, coi postulati dell'esperienza e con le conquiste della fisica moderna. È naturale che la dualità soggetto-oggetto abbia un senso diverso da quello che normalmente le viene attribuito sul terreno della onto-gnoseologia, in quanto lo spazio, il tempo, il movimento meccanico son qui considerati come cose relative ad un certo stadio della realtà nel suo cammino evolutivo, cioè nella sua durata. È questo lo stadio della logica e della scienza empirica. Può l'individuo (soggetto-oggetto), questo piccolo centro formatosi per condensazione sul canovaccio dell'Essere, avere una nozione,comunque molto limitata, della propria essenza, cioè di questo fondo comune ? Sì, dicono il Bergson, il Le Roy, ecc., ma naturalmente non attraverso la conoscenza normale, la quale non può dare che schemi spaziali-temporali, bensì mediante l'intuizione, il ritorno all'immediato, all'azione, alla realtà, al dominio della durata insomma. Questo è infatti il punto più importante della filosofia del Le Roy, ma non bisogna credere che, in questo caso, ritorno all'immediato significhi senz'altro ritorno all'incosciente, cioè alla realtà prima di diventar coscienza. Vi è un « en deçà » del discorso, del piano individuale soggettivo-oggettivo, ed è questa l'intuizione del bambino ; ma vi è pure un « au delà », ch'è l'intuizione del filosofo. « Il y a deux façons de dépasser la dualité Objet-Sujet: en remontant avant sa naissance ou en atteignant un sommet d'action qui la domine, une profondeur de vie où elle se sublime ».

Il punto di partenza è uno stato indistinto, d'indifferenza ; poi passiamo per lo stadio transitorio dell'individuazione egoista, per poter poi giungere alla « comunione intuitiva » al tutto in uno e all'uno in tutto.

Di qui si vede quale significato e quale valore si debba attribuire all'invenzione. Chi rimane sul terreno mediano dell'individualità e dell'evidenza discorsiva, non inventerà mai niente. S'inventa solo quando si entra fiduciosamente e arditamente nel campo oscuro del subcosciente, dell'inesprimibile, dell'irrazionale. Chi non riesce ad uscire dal piano dell'individualità, assume il tutto in funzione di staticità, di schema fisso, geometrico, in altre parole, egli si guarda bene dal contrapporsi a certi principii ormai determinati e stabiliti, sapendo che al

di là di questi vi è l'assurdo. Ma chi obbedisce ai canoni della logica, al principio d'identità, di contraddizione ecc, si rifiuta di guardare la realtà com'è, ossia come un insieme plastico che si sviluppa e che dev'esser sempre colto nel suo complesso, nella visione sintetica ch'esso offre. Se ciò che si chiama evidente, lo si ritiene passibile d'evoluzione e di cambiamento, allora si possiede lo spirito d'invenzione, altrimenti,no.

Il Le Roy descrive, con linguaggio espressivo e appassionato, come si produce l'invenzione. Quest'ultima è anzitutto una rinuncia (infatti se si deve abbandonare provvisoriamente il piano della ragione, si rinuncia a questo). Si giunge allora a non comprender più nulla, a provare l'ostilità degli uni e l'incomprensione degli altri ; si va così al laceramento di sè. Ma, nello stesso tempo, si sente l'impossibilità di tornare indietro. Se si persevera, si acquista la fede di riuscire, e allora scaturisce improvvisamente il lampo creatore.

Lo sforzo inventivo maggiore è senza dubbio quello del filosofo : la filosofia è anzitutto uno sforzo di dilatazione intuitiva, con la quale lo spirito lavora sempre a sorpassare il suo potere attuale d'intellezione.

L'invenzione — per essere tale — è d'uopo sia accertata, dice il Le Roy. La riprova della consistenza dell'invenzione è il divenire certo per l'individuo, che la conquista testè compiuta arricchisce veramente il pensiero, rendendolo più potente e più luminoso, in quanto è più vicino all'ideale della verità. Se la prova inventiva risponde a quest'esigenza— e questo non possiamo saperlo che quando essa abbia già avuto luogo — se il collaudo dato dalla « verification » all'« invention » è favorevole, allora si può parlare d'invenzione vera ; se invece l'invenzione stessa fa capo unicamente a fini di comodità e d'utilità, che non escono dal piano individuale-razionale, allora è pseudo-invenzione. L'invenzione lavora dunque soltanto all'insegna della verità, non dell'industria e neanche del sentimento o di qualche altro movente subordinato.

È questo, come si vede, un prammatismo tutto speciale, apprezzabile sotto numerosi punti di vista, in quanto aspira ad una sintesi della teorica e della pratica, dell'idea e dell'azione. È il principio di una sintesi spiritualistica — inteso il termine spirito in un senso assai più vasto e più comprensivo di com'era inteso dagli spiritualisti tradizionali — che si delinea dopo i due momenti della « tesi » intellettualistica e dell'antitesi critico-irrazionalistica. Il Le Roy sente già se non altro tale esigenza : i suoi libri rivelano, se non altro, questa tendenza che presuppone un retto uso degli strumenti fabbricati nella fucina bergsoniana, con l'adibire questi all'ingrandimento e all'arricchimento del grandioso edificio di cui ogni grande filosofo, coadiuvato dallo scienziato e dall'altista, ha in ogni tempo e in qualsiasi circostanza gettato una pietra.

Remo Fedi.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

L'unico Pastore. — Gesù ha comandato di riconoscere un solo Padre : Dio, e di ascoltare un solo Maestro : Lui. È implicito il comando di seguire un solo Pastore : il Buon Pastore, quegli che riconosce dal belato le sue pecore, non quegli, brusco e insensibile, che sembra non nutrire altra preoccupazione che quella di espellere dal gregge quelle che reputa non sue. Non è facile nè leggera l'arte della pastorizia. Impone lunghi pellegrinaggi randagi e trepidanti veglie notturne. Ma stabilisce rapporti di solidarietà inapprezzabile con le cose più alte dell'universo: i cieli stellati, i pascoli montani, la delicatissima e infantile letizia degli agnelli. Solamente Gesù ha conosciuto divinamente il codice di questa arte sublime. *e. b.*

« **Servi Dei** ». — Non v'è per l'uomo nel mondo che una possibilità di liberazione. Quella rappresentata dalla inscrizione nella milizia di Dio. Perchè l'unica via di evasione dalla costrizione opprimente dell'empirico, è l'ascesa nel dominio dell'Assoluto. E l'ascesa si effettua mercè la completa indifferenza dello spirito ai legami esteriori delle infinite « servitutes » del mondo. Consegna più dura e malagevole di quanto non possa credere l'esperienza della sensibilità quotidiana. E consegna piena di rischi. « Accedens ad servitutem Dei, praepara animam tuam ad tentationem ! ». *e. b.*

Modernismo. — L'ultimo vasto movimento ereticale dei tempi moderni, il Giansenismo, fu rapidamente e disinvoltamente individuato in cinque proposizioni. Non fu agevole trovare chi in esse fosse disposto a riconoscere il proprio atteggiamento religioso. Ma ad ogni modo l'ortodossia aveva provveduto a sè stessa una comoda pietra di paragone teorica, su cui saggiare il pensiero sospetto. Se oggi avesse apprestato un numero di proposizioni cento volte maggiore, il Santo Ufficio sarebbe riuscito meno che mai ad istituire un codice capace di disegnare i connotati immancabili degli imputati di modernismo. Il conio stesso del nomignolo, foggiato per designarli, tradisce l'improprietà del termine e l'arbitrarietà anacronistica della designazione. Modernismo ! Ma la storia della società cristiana, dall'albeggiare dell'attività apostolica, è stata, sempre, il campo di lotta fra arcaismo e modernismo, perchè è stata, sempre, lo sforzo di commisurare il messaggio della salvezza nel Vangelo alle esigenze erompenti dall'ampliarsi del proselitismo e della

sue organizzazione. San Paolo non fu il primo modernista al cospetto dei giudaizzanti ? Senza dire che più di una volta nella storia chi, sulle orme di san Paolo, si sforzò di contribuire a portare i valori della trasmissione evangelica in una atmosfera più alta e più larga di elaborazioni spirituali, a compiere cioè opera di « modernizzazione » fu, effettivamente, più arcaico, perchè più aderente alla ricchezza delle origini, di chi, in nome della carne e della lettera, si levò per sbarrare il passo alle nuove espansioni cristiane.

Diciamo più tosto che la crisi dell'adattamento alla modernità, inerente ad ogni stadio di sviluppo della esperienza cristiana in cammino, tradisce oggi caratteri di vastità e di profondità ignoti a tutti i precedenti momenti della storia ecclesiastica. Per ragioni che si intuiscono agevolmente. Ha mai subito il Vangelo nel corso della sua storia insidie più serie delle attuali ? *Inimici, domestici eius* !

Studiamo, dunque, con la trepidazione nel cuore i segni minacciosi dei tempi. E asteniamoci scrupolosamente dal giudicare e dal tacciare di incoerenza chi, trascinato nel vortice della crisi senza precedenti, deve proclamare in pari tempo di non essere modernista, a norma della stilizzazione artificiosa fatta del modernismo da teologi di tavolino e di esserlo, invece, in confronto con una apologetica scolastica tradizionale, la cui validità e la cui efficacia sono ormai un mito irreperibile.

e. b.

Eresia ed apostasia. — La « Pascendi » condannò all'ostracismo quel che essa definì « sintesi di tutte le eresie » ed era invece anelito alla reviviscenza del Vangelo, in un mondo tornato in pieno al paganesimo. Le applicazioni feroci della « Pascendi » cacciarono dall'ovile anime che non se ne sarebbero volute distaccare, a costo dei più duri sacrifizi. E la carità ortodossa (auspice l'*Osservatore Romano*) chiamò i cacciati : apostati.

Abbandonato a sè stesso, immiserito nella sua vita spirituale, il clero fu una massa di sbandati e di procaccianti. Lo sbandamento e il procacciantismo alimentarono, latentemente, le forze dello scisma.

Oggi la terminologia corrente è una menzogna e un equivoco. Gli ortodossi sono gli apostati. Gli apostati genuini si possono contare, o non si contano più, nella curia e nella gerarchia.

Bernanos ha ragione : « la chiesa è stata tradita ! ».

e. b.

Bernanos. — Se non mi inganno, *Sous le soleil de Satan* di G. Bernanos è stato tradotto e pubblicato in Italia da una casa editrice cattolica. Il suo più recente libro : *La grande peur des bien-pensants* (Paris, Grasset) non ha fatto, a traduttore ed editore italiani, accapponare la pelle ?

Spigoliamo : « ad uomini che hanno letto Marx o Lenin, e concepito, fra i due, l'immenso sogno della dittatura del protetariato, è superlativamente comico mettere sotto gli occhi, lacrimando di commozione, la *Rerum Novarum*. Non esiste altro ordine sociale cristiano che la Redenzione... La trasformazione laica di una società ancora ieri impregnata di cristianesimo fino al midollo sembra essere passata quasi inosservata da una parte considerevole del clero, altra volta glorioso, oggi corrotto da un secolo di politica senza franchezza, fatta di abbandoni rumorosi e di rivincite sornione, la vanità credula del quale cresce ogni istante, in ragione delle umiliazioni subite... Al che risponderà certamente l'*Osservatore Romano* con una nota agro-dolce, annunciandomi che lo Spirituale abita sempre al palazzo della Nunziatura, e che la vigilia, ha mangiato di ottimo appetito in casa della baronessa di Tralala, a fianco di Sua Eccellenza il Ministro degli Esteri.... I rari sopravvissuti alla cristianità antica, in solenne uniforme, continuano a montar la guardia, religiosamente, sulla soglia di un mondo nel quale si consuma metodicamente lo sconquasso di quel che essi presumono di servire... Questa nostra generazione ha ancora tanto di vita da sostenere la prova di una chiaroveggenza disperata ?.... Perchè la disperazione è un terribile calcinatore di uomini. Ma chi abbia per una sola volta morso le sue labbra algide, non teme più nè la prigione nè la morte. E chi parte insieme a questo silenzioso commilitone, non combatte più per la propria vita, ma per il proprio odio, e non si arrenderà mai ».

Chi ha detto che Gazier è stato l'ultimo giansenista ?...

e. b.

Continuità spirituale. — Ha scritto di recente G. Bernanos : « l'enorme evento della guerra — enorme perchè l'intelligenza non è ancora riuscita ad abbracciarlo per intiero — rimane come sospeso fra l'avvenire e il passato, informe ». Giustissimo. La nostra generazione, fra le innumerevoli lezioni di cui è stata duramente beneficiata dai decreti misteriosissimi della Provvidenza, una ne ha ricevuta, che dovrebbe pietrificare nell'umiltà il nostro spirito. Ed è la constatata inabilità a calcolare, sia pure approssimativamente, le ripercussioni a scadenza degli eventi cui siamo stati mescolati. Non è goffo, dopo ciò, continuare a ripromettersi qualcosa di solido dalle miserande possibilità dell'umana ragione ?

E pure non è mancata la logica al cruento trapasso. E questo è stato fertile di chiarificazioni.

Hanno dato dello stupido al secolo decimonono. Diamogli più tosto dell'illuso. Ha creduto possibile (il liberalismo non fu altro che questa credenza illusoria) di poter conciliare la politica con la morale, gli interessi della terra con quelli del cielo, la potenza con la libertà : san Paolo avrebbe detto, Cristo, con Belial. Lo sbocco dell'illusione è stata una immensa catastrofe.

Oggi le cose hanno ripreso il loro itinerario logico e normale. Cristo da una parte : Belial dall'altra. Chi vuole stare con Cristo, sa dov'è il suo posto : in un'aspettativa decisa del Regno di Dio, che è agli antipodi da tutte le visuali temporali del mondo.

Non dimentichiamo però, a scusante del secolo decimonono, che qualcuno l'aveva preceduto nella sacrilega mescolanza di Cristo con Belial. E precisamente coloro i quali da parecchi secoli si erano illusi di dominare meglio sul mondo, venendo a contatto con esso. Con questo tragico risultato : che la « cristianità » è morta proprio quando Roma si è data a credere di averla costituita su incrollabili basi : le basi fittizie del suo giure e della sua casistica ! *e. b.*

Fede e scomunica. — Finchè al mondo sarà riconosciuta per valida la distinzione abissale fra lettera e spirito, fra materia ed anima, fra burocrazia e carismi, si dovrà logicamente ammettere che vi possano essere una fede e una vocazione più forti di un qualsiasi decreto di un dicastero fallibile e prevenuto. Cattolicismo, per diritto storico e per definizione, è, puramente e semplicemente, riconoscimento operoso di un insieme di valori trascendenti, sanzionati dalla parola del Cristo e miranti alla disciplina unitaria degli uomini al di sopra delle organizzazioni empiriche sostenute dagli interessi di razza o di nazione. Aderire al cattolicismo non è in funzione di un riconoscimento fallibile di un corpo burocratico. È, unicamente, in funzione di una chiamata, partita da Dio. E la chiamata di Dio non può essere revocata che da Dio.

Chi pensi il contrario, può conoscere molte cose : ma non conosce di certo quella dialettica misteriosa della Provvidenza, che consente a volte di parlare in nome di Dio, proprio a chi da Dio è più lontano.

e. b.

Gesù e la morale. — È stato di moda, nel grembo di alcune correnti protestanti che si battezzavano liberali, dipingere Gesù, essenzialmente, come uno squisito banditore di morale. E la confusione babelica delle lingue e delle idee nelle file della nostra generazione è stata così grande, che a questo protestantesimo liberale i critici facilonicopiosi specialmente in Italia — hanno accodato i così detti modernisti. Ma, santo cielo, ci si è mai domandato di quale morale occorre parlare, quando si allude alla morale del Vangelo ? Un escatologista conseguente, come lo Schweitzer, l'ha chiamata una « morale provvisoria » perchè unicamente dettata dalla visione dell'imminente Regno. Ma il Regno di Dio è sempre imminente, perchè è il precipitato di tutte le nostre aspirazioni al bene, al santo, al giusto. E allora, dove va a finire la « provvisorietà » della morale che esso suggerisce ed ispira ?

Il codice emanato da Gesù conta un solo articolo : « quel che per gli uomini è argomento di fierezza e di orgoglio è, al cospetto di Dio,

oggetto di orrore e causa di abbominio » (Lc. XVI 15). Il cristianesimo è tutto nella uniformità a questa valutazione rovesciatrice che Dio fa di tutte le pompe e di tutte le grandezze, di cui si fanno belle le convenzioni ipocrite e le gerarchie posticcie del mondo. Finchè vi saranno intorno a noi ingiustizie ammantate di superbia e iniquità tripudianti nel trionfo, vi sarà posto per il rifiuto sdegnoso e sovvertitore del cristiano. Chi può parlare, allora, di « morale » provvisoria?

e. b.

Apocalissi e rivelazione. — Amerei che i filosofi del linguaggio mi dessero sulla voce, se mi inganno. Ma a me pare che il nostro cristianesimo ufficiale ha trovato il modo di tacitare tutte le sue istintive paure misoneistiche, distinguendo la rivelazione dalla apocalissi. « Rivelazione » : è un bel fascio di proposizioni teologali, che l'ortodossia presuppone, comodamente, rampollate tutte dall'insegnamento primordiale del Cristo e dei suoi apostoli. « Apocalissi » : oggi, e non da oggi soltanto, essa suona unicamente come sogno di visionari. E pure la lingua del cristianesimo originario è stata, nel processo della sua disseminazione, la lingua greca. E la lingua greca non conosce questa dicotomia tarda e artificiosa. Il cristianesimo è apocalissi, e null'altro. E quindi o è ideale di visionari, o non è. *e. b.*

Il mondo e il Vangelo. — « I dominatori di questo mondo esercitano brutalmente il potere sui loro soggetti. Ed esercitandolo, sono designati col qualificativo di benefattori dell'umanità ! Voi seguirete altro metodo. Il più elevato in dignità e in qualità, si faccia come il più tapino. E chi vuol governare, serva ». (Lc. XXII, 25). Ecco un'altra delle consegne che conclamano il carattere divino del Cristo. Poichè solo Dio, che è il solo genuino Re, e il solo autentico guidatore degli uomini, poteva rivelare la strabiliante verità che, sul suo esempio, per erigersi in dignità tra i fratelli, occorre servirli : servirli nell'amore, servirli nella comprensione, servirli nella solidarietà delle lacrime e del sorriso, farsi umili fra gli umili, sdegnando tutto che sia sopraffazione, fasto, violenza, offesa alla coscienza e alle sue divine speranze.

e. b.

Paganesimo e cristianesimo. — Dieci anni or sono, in due conferenze sull'essenza del cristianesimo, nelle quali riversai così sfrenatamente tutto l'impeto delle mie forze fisiche e psichiche da farne una malattia mortale — ero stato colpito poco prima di scomunica — io sostenni che paganesimo e cristianesimo non sono due mondi sovrappostisi nel tempo, sono bensì due atteggiamenti di spirito, di cui c'è in permanenza la possibilità nell'individuo e, più, nella vita aggregata. Da allora, i miei studi e le mie esperienze non hanno fatto che ribadire

il mio convincimento. Sol che l'occhio dell'uomo si fissi maniacamente sui valori empirici del mondo e creda il suo destino e il suo ideale circoscritti alla prosperità e alla grandezza esteriore del suo passaggio sulla terra, ed ecco che l'atmosfera che gli si forma intorno è la caligine pagana. Sol che esso si levi, ansioso, sulla sognata aurora di una giustizia e di una pace instaurate provvidenzialmente da Dio, e tutto intorno gli si fa la luce della rivelazione cristiana. Le circostanze storiche possono favorire e incoraggiare l'uno o l'altro atteggiamento. Non possono, in alcun modo, scambiare i termini o sanzionare le eventuali contaminazioni. « La Sapienza sa trarre il legittimo riconoscimento dai suoi figli » (Lc. VII. 35). E i figli della apocalissi cristiana sono i sognatori, imperturbabili, del trascendente Regno di Dio. *e. b.*

Politica cristiana. — Gandhi ha sentenziato che chi introduce una incompatibilità fra politica e religione mostra di non aver compreso nè l'una nè l'altra. Con tutto il rispetto per il Mahatma, crediamo, almeno alla luce della tradizione spirituale della civiltà mediterranea, di potere tranquillamente rovesciare l'aforisma. Chi suppone la compatibilità della religione con la politica fa mostra di non aver compreso nè l'una nè l'altra. Il cristianesimo, supremo sbocco della millenaria evoluzione della religiosità semitico-ariana, si è costituito appunto nel mondo come separazione assoluta dei valori politici da quelli religiosi e come sforzo di organizzare la loro riconosciuta incompatibilità in grembo alla vita associata. Perchè il cristianesimo è partito dall'idea che fosse possibile una superpolitica, la quale, lasciando intatte e valide nella loro sfera le preoccupazioni e le formalità della politica empirica, *alias* realistica, mirante al benessere materiale e all'accrescimento e al successo delle comunità umane, tendesse invece alla solidale disciplina degli uomini come tali, nella visione di un Regno trascendente, nella partecipazione a una sfera di superiori carismi, nella consapevolezza di un unico retaggio, il dolore, e di un'unica meta, la salvezza.

e. b.

La bestemmia contro lo Spirito. — Povero Socrate! Dalla satira aristofanesca fu abbondantemente rivendicato. Chi lo rivendicherà dal morso della odierna filosofia attualista? Perchè, tant'è. Il Gentile ha osato scrivere queste parole: « Socrate, pure avendo la realtà spirituale, *non aveva avuto il coraggio* di considerarla come realtà unica ed assoluta » (*La concezione umanistica del mondo*, nella « Nuova Antologia » del 1° giugno). Già. Socrate, evidentemente, ha mancato anche di chiaroveggenza, oltre che di *coraggio*. Se fosse stato animato da quel tale *coraggio*, quello necessario per « considerare la realtà spirituale come unica ed assoluta » (maniera speditissima per svuotare la vita di ogni senso agonistico), avrebbe potuto benissimo essere in grazia

ugualmente così ai Trenta Tiranni come ai tiranni demagogici che ne presero il posto ad Atene. Ed evidentemente non avrebbe avuto alcun bisogno di quell'altro pseudo-coraggio che gli fece impassibilmente tollerare il silenzio imposto dai primi e la cicuta propinata dai secondi.

e. b.

Il processo di Gesù. — I racconti evangelici della Passione hanno offerto il materiale classico alla « formgeschchtliche Schule ». In questa eccellente memoria letta alla Accademia prussiana delle Scienze sul Processo di Gesù (*Der Prozess Jesu.* Berlin, 1931). H. Lietzmann nomina una volta sola il Bultmann, per respingerne, nettamente, la tesi del carattere leggendario della scena del Gethsemani. Questo non vuol dire affatto che il Lietzmann sia insensibile all'efficacia esercitata sulla compilazione dei testi canonici dalle esigenze teologiche e liturgiche della comunità credente. Ma sa tenere simile efficacia nei limiti della ragionevolezza e della verisimiglianza storica. La sua lucida indagine si svolge su due direzioni, da una parte ricostruire la figliazione e la storicità dei testi evangelici, dall'altra vagliare, da un punto di vista giuridico-criminale, il procedimento che portò alla condanna di Gesù. Per la prima parte, il suo giudizio è netto e risoluto : fonte unica, Marco, più o meno liberamente maneggiato e in Marco stesso evidente elaborazione leggendaria, sotto l'influsso specialmente della condanna di Stefano. Per la seconda, il Lietzmann, attingendo dallo Juster di cui fa un magnifico encomio, sfata anch'egli il mito di una limitata competenza del Sinedrio nei giudizi contro i bestemmiasori, prima del '70. Esclude quindi la storicità dell'interrogatorio notturno dinanzi al Sinedrio, riboccante di inverisimiglianze e chiuso ad ogni modo come il reato di bestemmia non avrebbe consentito, e riconosce invece il deferimento di Gesù al tribunale del Procuratore, sotto l'imputazione, strettamente politica, di pretendente alla corona messianica. L'ingresso trionfale a Gerusalemme la rendeva più che plausibile. La conclusione del Lietzmann è chiara e fondata. Essa, di rimbalzo, illumina il valore e la significazione del messaggio a Gesù, che rendeva così possibile la connivenza del Sinedrio e del potere romano. *e. b.*

Antichità e Cristianesimo. — Francesco Dölger sta superando brillantemente l'ardua prova che si era imposta : quella di offrire da solo agli studiosi di storia religiosa comparata un periodico trimestrale che fosse, sempre, vario e ricco di interesse. Glie lo consentono la larga e soda erudizione, il sottile intuito dei parallelismi e dei contrasti che vincolano il cristianesimo alla religiosità sincretistica e in pari tempo ne lo separano. Staremmo per dire che il quarto fascicolo 1930 di « Antike und Christentum », da poco pubblicato, supera i precedenti per densità e valore di contenuto. Un primo saggio illustra i tre segni dif-

ferenziali che Tertulliano dice accompagnino la preghiera cristiana (*Apol.*, XXX, 4 : « manibus expansis, quia innocuis, capite nudato, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus ») con una larga documentazione letteraria ed epigrafica sulle modalità della preghiera pagana. Un secondo, mercè un accorto e persuasivo confronto con sermoni di san Leone Magno, propone la verosimile ipotesi che autore o quanto meno ispiratore dell'epigrafe metrica collocata da Sisto III nel Battistero Lateranense, col suo realistico simbolismo dell'acqua rigeneratrice, sia stato appunto Leone, allora diacono della chiesa romana. Il terzo saggio, prendendo lo spunto da quanto in Eusebio è detto (H. H. VI. 43. 14) a proposito del battesimo di Novaziano, istituisce una geniale rassegna del valore attribuito al battesimo amministrato ai malati in stato febbrile, a norma del diritto canonico, e della prassi pastorale nell'antichità cristiana, con parallelismi alle condizioni richieste per la iniziazione misterica. Il quarto, prendendo le mosse dai noti *Acta Sancti Maximiani* e adunando testi cristiani ed extracristiani, determina, in maniera molto suggestiva, il valore iniziatorio, strettamente religioso, del *Sacramentum militiae*. Il quinto, corredato di tavole illustrative, integrando dati già raccolti e vagliati in *Sphragis*, studia, con fine cernita tra il segno di una riconsacrazione cristiana e le tracce di cicatrici, diciamo così rituali, le teste antiche recanti la croce verticale o orizzontale. Il sesto illustra la testimonianza di Luciano sull'uso del tatuaggio nel culto di Atargatis (Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ, 59). Infine il settimo, quello le cui enunciazioni appaiono di maggiore rilievo (L'A. sembra averne la sensazione e accompagna il suo dire con le maggiori cautele) vuole essere una segnalazione schematica di alcuni dati preziosi per la determinazione dei collegamenti fra cristianesimo e culto del Sole e teologia della luce, nel quarto secolo. Sulla base di frammenti di Ario e di testimonianze ecclesiastiche, l'A. registra l'uso dell'ὁμοούσιος tra i Manichei : onde l'opposizione ariana al qualificativo e di rimbalzo la rivincita ariana dopo Nicea alla corte di Costantino, sotto l'influenza di Strategio, *Alias* Musoniano, « interpres idoneus » nella persecuzione « Manichaeorum et similium ». L'uso dell'ὁμοούσιος d'altro canto era per i manichei logica conseguenza della loro visione teologica e cosmica. E vorremmo aggiungere, come già altra volta abbiamo fatto, anche della loro antropologia, se non giudicassimo prematuro suggerire complementi al Dölger, il quale rimanda a future ricerche l'indagine della collocazione manichea della δύναμις di Gesù nel Sole e della sua σοφία nella Luna. *e. b.*

Diritto romano e cristianesimo. — Metodologicamente, il problema dei contatti e dei rapporti fra cristianesimo e diritto romano, su cui i romanisti ritornano da qualche tempo con tanto zelo, andrebbe abbinato all'altro dei rapporti tra cristianesimo e filosofia classica.

L'uno e l'altro infatti investono, da due punti di vista paralleli, la grossa questione dell'adattamento progressivo del messaggio del Regno al mondo circostante, mano mano che la propaganda cristiana guadagnava in larghezza e in profondità e la società dei credenti nel Cristo si avviava da comunità proscritta a religione ufficiale della maggioranza. Per quale intimo e impalpabile processo di osmosi la civiltà greco-romana e l'*ecclesia* si sono comunicati a vicenda i principi rispettivi per approntare un terreno di intesa in fatto di speculazione e di giure? Il quesito offre maggiori difficoltà nel suo aspetto giuridico che in quello filosofico. Un movimento religioso, sgorgato dalla fede impetuosa nella prossima instaurazione di un Regno di giustizia e di pace, doveva trovare molto più naturale assorbire dall'ambiente culturale, un'insieme di categorie che aiutassero la traduzione concettuale della sua fede, anzichè norme legali, necessarie alle forme statali della vita associata. Di qui la disparità di metodo e di opinioni fra gli studiosi dell'argomento. Il Roberti, dell'Università cattolica di Milano, sembra avere alfine trovato la via giusta dell'indagine (v. ora il suo ultimo saggio : *Contributo allo studio delle relazioni fra Diritto romano e patristica, tratto dall'esame delle fonti agostiniane*. Milano, « Vita e Pensiero » 1931). « Se per diritto romano si vuole intendere non soltanto il diritto classico, bensì tutte le fonti ufficiali fino al sesto secolo, e oltre a queste altresì quel complesso di norme di carattere volgare o meglio popolare, accolte dalle varie classi e che hanno come loro fonte il costume più che la legge, si deve allora ammettere senz'altro, e senza alcuna possibile obiezione, l'influenza del Cristianesimo sopra il diritto romano » (p. 7). Ad un punto di vista così largo non crediamo di fatto sia possibile opporre obiezioni. È intuitivo che un movimento religioso saturo di preoccupazioni morali dovesse destare ripercussioni riconoscibili nella zona del costume collettivo, che è più propinquo alle prescrizioni della legge scritta. Siamo tentati di rilevare che, a volte, il R. dimentica la cauta sua definizione preliminare e chiede, nella fattispecie a sant'Agostino, una conoscenza del giure più agguerrita di quanto non consenta la professione di vescovo cristiano. Siamo anche tentati di osservare che i suoi rilievi (v. p. 25 e ss.) su quel che di nuovo il cristianesimo importava nelle concezioni generali del diritto (equità ; giustizia ; legge divina, naturale, civile ; negozio giuridico) appaiono campati in aria, isolati come sono dal complesso delle dottrine etico-antropologiche di sant'Agostino. Qualche imperizia trapela pure nell'uso delle fonti patristiche. Ma lungi da noi qui ogni pedantismo. Il saggio del Roberti, come i suoi precedenti in materia, è diligente ed acuto, e fa desiderare l'ampliarsi della ricerca per opera sua.

e. b.

Il secolo di san Benedetto. — Giunge un po' in ritardo, veramente, questa nostra notizia del bel libro del Chapman sulla posizione di san Benedetto nella storia spirituale del sesto secolo (*Saint Benedict*

and the sixth Century. London, Sheed and Ward, 1929). Ma se le cose dateci dal Chapman posseggono sempre tanta originalità, da meritare comunque una segnalazione, anche se tardiva, nella fattispecie le conclusioni, in parte ipotetiche, sono di così pronunciato rilievo, che reputeremmo poco decoroso per noi non prenderne qui nota. La forma stessa del libro, a volte soffusa di una sottile vena umoristica, merita menzione. Proprio a principio del volume (p. 8) l'A. immagina Pio XI a colloquio col cardinale Gasparri (Pietro), intento ad evocare i prodigi (il Chapman confessa candidamente di non aver fatto uno studio personale in proposito) dei santi del secolo decimonono, per concludere che ne verrebbe fuori un'opera venti volte più copiosa dei *Dialoghi* gregoriani (che il Chapman cita, con parole di lode, nella edizione del Moricca). Donde, di rimbalzo, celebrazione della discrezione e della attendibilità del racconto papale del sesto secolo. Altrove (p. 57), il Chapman, per insinuare l'aridità dello studio delle *Novellae* di Giustiniano, pone queste a contrasto con le odierna letteratura poliziesca ! (Lo fa con conoscenza di causa ?) Infine (p. 180) il buon monaco di Downside fa mostra di una pungente misoginia, quando, a proposito di matrone reclamanti schiavi sottrattisi alla loro padronanza mercè la vocazione, attribuisce loro « hard hearts » e, più genericamente, sentenzia che « the ladies are harsh ».

I capitoli di questo libro (l'A. stesso lo confessa), sono nati indipendentemente l'uno dall'altro, in epoche diverse, come capitoli staccati di una monografia sul sesto secolo (p. 194). Si sono automaticamente fusi insieme, in una raffigurazione organica di san Benedetto e della sua regola, che ne è la più alta esaltazione. Caposaldo, il carattere taumaturgico del santo, prima base della sua fama e della sua efficienza. Su questa base è nata la vocazione di legislatore. Chè il C. sostiene non essere la Regola benedettina un codice monastico dalle visuali ristrette e dai propositi circoscritti, cui le circostanze esterne avrebbero conferito la prodigiosa efficienza raggiunta. In nome di argomenti così interni come esterni, egli reputa che la Regola abbia voluto intenzionalmente fissare in norme definitive due secoli di esperienza monastica. Sta di fatto – ed è qui la parte più solida del volume – che l'efficacia della Regola la si coglie nella legislazione giustinianea e in Cesario d'Arles, in Ferrando il biografo di Fulgenzio di Ruspe e in Ferreolo di Uzese e in Cassiodoro : sì, anche in Cassiodoro. Per cui il C., ponendo genialmente la Regola in rapporto con altre opere codificatrici del tempo, lancia arditamente la tesi che il compito di redigerla sia stato affidato a Benedetto da papa Ormisda, consigliato da Dionigi Esiguo. Qui il C. oltrepassa forse i limiti della plausibilità storica. Egli stesso lo avverte e protesta di essere pronto a lasciar cadere l'ipotesi non a pena una più probabile ne venga proposta (p. 204). Troppo lungo sarebbe far qui ora la cernita fra quel che esce provato dalla esplorazione minuziosa dell'A. e quel che è pura congettura. Il volume getta nuovissima luce

sul significato della primitiva organizzazione benedettina. « Il monaco del sesto secolo non era uno studioso e uno scrittore, come parecchi dei Maurini ; non un lavoratore terriero, come i Trappisti. Ma era straordinariamente operoso, e leggeva enormemente » (p. 172). Particolarmente istruttive le osservazioni sulla condizione sociale dei monaci e sul significato del vocabolo tecnico *conversatio*. Un capitolo intiero cerca di fissare le date principali della vita di san Benedetto. L'A. ha conosciuto (p. 129) il saggio di L. Salvatorelli pubblicato in queste pagine (R. R. IV 534) e adopera, fra gli altri, il medesimo argomento da questi addotto per spingere la data della morte del santo al 547. Il C. però vuol portarla, almeno, al 548. *e. b.*

« **Florilegium Patristicum** ». — La bella raccolta dell'editore Hanstein di Bonn moltiplica instancabilmente i suoi fascicoli. Ci diede, due anni or sono, il *Cur Deus homo* di sant'Anselmo per cura del benedettino Schmitt. Ci dà ora, per cura del medesimo, pure di sant'Anselmo, la *Epistola de Incarnatione Verbi* diretta ad Urbano II nel 1094, contro l'*assertio* di Roscellino : « si in Deo tres personae sunt una tantum res et non sunt tres res, unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem : ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio est incarnatus », Il merito dell'edizione scolastica non sta solamente nella restituzione del vero titolo e nella scrupolosa correttezza del testo, bensì anche, e in particolar modo, nell'averlo accompagnato col testo della prima stesura dello scritto, da assegnarsi all'inverno 1089-1090, rimasta poi sospesa quando nel 1092, al sinodo di Soissons, Roscellino abiurò il suo errore. Lo Schmitt lo ha esumato da un codice della Biblioteca del Palazzo di Lambeth a Londra, della quale ci hanno dato testè il catalogo parziale lo James e lo Jenkins. Alle esercitazioni accademiche si presta egregiamente il confronto dei due testi. *e. b.*

I Musulmani in Sicilia. — Meglio tardi che mai ! La ristampa della *Storia dei Musulmani di Sicilia* di Michele Amari, genuino capolavoro di sagacia critica e di robustezza espositiva, era da lungo tempo e fervidamente desiderata. L'Autore stesso l'aveva aggiornata nel 1891 e accompagnata con una prefazione, rimasta però allo stato di abbozzo. È di questa seconda edizione « interamente riveduta dall'Autore » che, con iniziativa meritevole del più largo favore e del più efficace incoraggiamento, la Libreria Tirelli di F. Guaitolini di Catania, ha intrapreso la pubblicazione a puntate, inaugurando così una « Biblioteca Siciliana di Storia Letteratura ed Arte ». L'opera sarà completata in 3 volumi di circa duemila pagine e viene data ai sottoscrittori al prezzo di L. 150 da versarsi alla consegna di questa prima puntata, che è di 240 pagine e comprende, oltre alla Tavola analitica delle fonti arabiche

della storia di Sicilia, i primi cinque capitoli, comprendenti, sinteticamente, un periodo che va dal dominio romano in Sicilia, attraverso uno sguardo rapido alle origini dell'Islamismo, alla conquista araba dell'Africa settentrionale e alle condizioni di quella regione prima dell'avvento degli Aglabidi, i conquistatori della Sicilia. L'editore, pur proponendosi di rispettare scrupolosamente il testo riveduto dall'Autore negli estremi anni di sua vita, non poteva non assicurare alla ristampa quei complementi apportati da un quarantennio di ricerche scientifiche. E ha chiamato a curare la nuova edizione due arabisti, di sicuro valore, il Nallino e il Levi Della Viva. Ai quali si deve una serie di annotazioni bibliografiche supplementari e di correzioni rispettose che hanno garantito alla pubblicazione un aggiornamento prezioso. Forse il rispetto per l'Autore ha reso fin troppo parsimoniose le loro note. *p. b.*

Ancora biografie francescane. — Veramente, più che biografia, questa opera postuma di Angelo Conti su *San Francesco* (preceduta da un saggio di Giovanni Papini e da una nota bio-bibliografica. Firenze, Vallecchi), è una serie di contemplazioni mistico-artistiche, sui mille temi che al Poverello si possono ricongiungere. Il Conti vi profuse le sue insigni ricchezze di stilista forbito. Queste pagine meritavano di essere salvate per chi apprezzò la delicata sensibilità religiosa dello scomparso. Del quale il Papini ha tracciato con ammirazione commossa, il profilo biografico. Solo ci spiace che dalla sua penna tanto scrupolosa sia uscito un grossolano stravolgimento della realtà, da cui, siamo sicuri, esula ogni malafede. Egli scrive ad un certo punto che « in religione, non v'è di *interessante*, per la plebe colta, che lo scismatico e l'eretico » (p. 24). No. Papini sa molto bene che « l'interesse della plebe colta », oggi, va tutto, frenetico e irriflesso, ai convertiti e agli ortodossi al cento per cento, e che per l'eretico e per lo scismatico non v'è, grazie a Dio, che il medesimo ostracismo il quale vige per i lebbrosi. *e. b.*

Benedettini e gesuiti. — La chiesa di Roma non avrebbe mai dovuto contravvenire all'impegno assunto solennemente nel quarto concilio ecumenico lateranense : all'impegno di non consentire che si compilassero nuove regole monastiche, dopo quella di san Benedetto. Quella regola aveva collocato, sui margini della collettività cristiana, nuclei di aderenti perfetti al rinnegamento del mondo, in che è l'essenza del Vangelo. Così il cristianesimo conservava, mercè il monachismo, la funzione insurrogabile di sale e di fermento. Il medio evo è lo spiegamento di quella funzione.

La curia cominciò col violare la consegna, sanzionando la regola francescana. Fu l'unico modo per ridurre la « religio » del Poverello, alle proporzioni di un ordine religioso.

Vittima della sua prima interessata infrazione, Roma dovette concedere il lascia passare alla fungaia degli ordini moderni, — innanzi

tutto alla Compagnia di Gesù —, non mondi spirituali di fronte al mondo materiale, come era stato il monachismo benedettino, ai suoi bei tempi, ma milizia nel mondo.

I risultati non potevano non essere negativi. Perchè la milizia di Dio non è mimetismo corrompibile e corruttore in mezzo alla profanità della vita empirica, è sforzo eroico nel mantenersi immuni dalla contaminazione della materialità circostante.

Sul campo della spiritualità associata, solo chi fugge, vince.

e. b.

Gesuitismo. — Quando quattro anni or sono, apparve il grosso libro di R. Fülöp Miller sul Bolscevismo (v. R.R. III 558) a sostenere la seducente tesi che il bolscevismo non fosse altro che del gesuitismo barbarico, si sarebbe potuto agevolmente prevedere che, a dar rincalzo alla maggiore del suo sillogismo, il medesimo autore non avrebbe mancato di studiare lo spirito della Compagnia di Gesù. Ed eccolo ad assolvere integralmente il suo compito (*Il segreto della potenza dei Gesuiti.* Mondadori). Il Fülöp Miller non è solamente un sagace descrittore di fenomeni sociali odierni : è anche un felice raccontatore di grandi istituti storici, se questa larga evocazione delle gesta dei gesuiti, dalla vita del fondatore alla rinascita dalla soppressione, non ha lasciato nè pure troppo scontento, a quanto appare da una recensione del *Leonardo*, il meticoloso p. Tacchi Venturi. E sì che il Fülöp non ritira nè pure il suo geniale avvicinamento fra gesuitismo e bolscevismo. Unica differenza che riconosce fra loro, il fatto che ai bolscevici, poveretti, non è capitata la straordinaria fortuna che arrise ai gesuiti colonizzatori dell'America meridionale : l'aver sottomano « uomini semplici, uniformi e senza particolari bisogni, quali avevano trovato i Gesuiti negli Indiani del Paraguay » (p. 313). Storia colorita e brillante, quella del Fülöp Miller non sembra a prima vista rispondere allo scopo enunciato nel titolo : rivelare il segreto della umana potenza gesuitica. Ma la rivelazione è fra le righe. L'A. insiste dalla prima pagina all'ultima nel rilevare il substrato pelagiano di tutta la concezione del gesuitismo. In questo satanico orgoglio delle possibilità umane organizzate, che lo spirito della Compagnia ha ripristinato nel mondo (un grande santo medievale aveva detto più tosto realisticamente che Adamo « ructabat saturitate » mentre « nos suspiramus esurie ») è il principio e la spiegazione delle sue fortune terrene. Ma è anche la scaturigine logica di quel fatale precipizio in cui è piombata oggi l'umanità, fiduciosa di poter portarsi a perfezione, organizzando, *pure et simpliciter*, la sua « vita biologica ».

e. b.

La fede di Abramo. — La giustizia e la progenie di Abramo ebbero origine da un solo suo atto di fede nella parola di Dio, annunciante la prodigiosa fecondità di una sposa nonagenaria. Ciascuno di noi ha al proprio fianco una sposa nonagenaria, votata a una irrimediabile ste-

rilità : la natura umana. Ma a ciascuno di noi è aperto il varco alla redentrice giustizia e alla spirituale progenie, sol che apra l'animo alla fiduciosa attesa di una parola onnipotente, che saprà trarre dalle viscere rattrappite della nostra compagna, il frutto portentoso di una tarda ma predestinata figliuolanza. *e. b.*

Il mistero della vita associata. — « La parola esiste solo per mascherare il pensiero ». L'aforisma cinico enunciato da un avventuriero senza scrupoli non è, come tutte le manifestazioni della politica e della diplomazia, che una contraffazione parodistica delle leggi più sacre della vita associata. La parola non è infatti il mezzo di comunicazione più rapido e più trasparente fra gli spiriti. Lo sguardo, il sorriso, le lacrime, i fremiti, le vibrazioni, sono vie di trasmissione sentimentale infinitamente più sollecite e più piene. Ecco la prova palmare della misticità che avvolge i rapporti elementari fra le creature umane e della necessità che questi rapporti ricevano una codificazione diversa da quella che possono dare le organizzazioni statali. Questa codificazione è il rito ed è il sacramento. E la chiesa è innanzi tutto disciplina liturgica e società carismatica. Ridurla ad una dogmatica e ad una burocrazia è un implicito disconoscimento della misticità delle comunicazioni interumane. Ed è quindi un dare ragione a Talleyrand e un farsi suoi seguaci. *e. b.*

Visione religiosa. — La « Morcelliana » di Brescia — l'abbiamo già annunciato — ha iniziato la divulgazione fra noi della produzione cattolico-apologetica internazionale più significativa. Ottimo è il proposito e coscienziosamente eseguito. Naturalmente la casa editrice italiana, sotto l'egida delle autorità diocesane, non può che fare ricorso alle opere più insospettabili. Che siano poi anche le più valide e le più efficaci, religiosamente parlando, è un altro paio di maniche. Ecco, ad esempio. L'ultimo volume pubblicato nella collezione « Il pensiero cattolico moderno » è la versione di un saggio del gesuita tedesco P. Lippert : *Visione cattolica del mondo* (Trad. di Peternolli ; pref. di Bendiscioli). Si tratta veramente di una visione « cattolica » del mondo o si sarebbe dovuto dire più esattamente : « visione cattolica post-tridentina o gesuitica ? » Perchè appare sempre più chiaro che cattolico senz'altro e cattolico post-tridentino non sono proprio termini equivalenti. E ormai si tratta di sapere una buona volta se il divario che li divide è accidentale o sostanziale. Il Lippert, lo riconosciamo abbondantemente, ha fatto del suo meglio per presentare nella maniera più organica e più seducente la visione del mondo a cui ha approdato lo sviluppo ufficiale della dottrina ecclesiastica nell'epoca moderna. Ma riesce a nascondere le crepe da cui essa è segnata ? Qualche inavvertita contraddizione ne farebbe dubitare. Egli dice, ad esempio, una volta : « è una caratteristica fondamentale della visione cattolica del

mondo di pensare ottimisticamente : ossia di considerare come buono tutto ciò che è reale » (p. 29). Ma poi deve riconoscere quasi suo malgrado : « il pessimismo con cui la concezione cattolica del mondo considera l'attuale stato della realtà spirituale e del bene nel mondo, è non solo fondato sull'esperienza...., ma assurge a principio teologico » (p. 71 e s.). Insomma, la visione cattolica è ottimistica o pessimistica? Fra il si e il no, il Lippert è di parer contrario. Noi pensiamo che il cattolicismo avrebbe fatto molto bene a non dilungarsi mai dal pessimismo agostiniano, o farebbe molto bene a ritornarvi. Chè a forza di cercare armonie e accomodamenti, la vita nel mondo ha perduto il sale e il fermento. *e. b.*

« **Beati voi, assetati!** ». — I buoni e cari miei fratelli, che, a quanto pare, vengono leggendo con qualche refrigerio spirituale le voci superstiti che affido regolarmente alle ultime pagine di questi fascicoli, hanno diritto ad una spiegazione. Il tono delle mie spigolature è carico, abitualmente, di pessimismo e di amarezza. Non vorrei essi ne prendessero abbaglio. Il cristianesimo ha insegnato a spremere sorrisi dalle lacrime, serenità del tormento, beatitudine dalla persecuzione. E mai noi ci sentiamo tanto vicini al messaggio di Gesù, come quando tutta la nostra stanchezza e tutto il nostro sogno sembrano divorate ed arsi dalla più inappagabile sete. È proprio agli affamati e agli assetati che Gesù ha riservato le gioie del Regno. E noi denunciamo aspramente, ininterrottamente, le forme multiple della nostra sete, perchè sappiamo che solamente gli incontentabili e gli intransigenti fanno violenza al Regno di Dio. *e. b.*

Il monumento. — Capitato, testè, a Milano, e sceso alla nuova fastosa stazione, ho sentito, più potente che mai, il bisogno di accorrere al Duomo, e di lasciarmi soggiogare dalla sua immensa ma propinqua e carezzante penombra. Erano le prime ore del pomeriggio e il tempio era deserto. Mancava il brivido della comunione con la folla in preghiera: suppliva la seduzione solitaria della vastità delle volte intarsiate, chiamanti a sè, lontane, la contemplazione dello spirito trasognato.

È entrata, rumorosa, una comitiva di stranieri. E la voce stridula e nasale di un cicerone di mestiere ha cominciato a sciorinare, senza inflessioni, dinanzi all'attenzione superficiale dell'uditorio di passaggio, la stereotipata lezione.

Ho inteso ghiacciarmisi l'anima. Avevano bisogno di ciceroni mercenari i fedeli che accorrevano qui in altri tempi a bere il fascino dell'adunata nel Signore, e per i quali ogni cuspide era una nota e ogni pietra, un messaggio?

Tutta la chiesa, oggi, ha l'aspetto fossilizzato di un monumento sopravvissuto. E la sua gerarchia ripete, apate e indifferente, la sua lezione artefatta, ad un pubblico straniero e affaccendato.

Una stazione monumentale sembra sprigionare ritmi più vitali e più comunicabili che le costruzioni innalzate dal sogno della fede e della pietà collettiva nel passato. E una incalcolabile trasposizione e dissipazione di interessi spirituali e di valori tradizionali si va sotterraneamente consumando, senza che la superficie delle consuetudini ufficiali tradisca il minimo increspamento.

Ma il problema è lì e formidabile : che cosa rimarrà del patrimonio sacro del trascendentismo cristiano, sotto l'incalzare di questa marea melmosa dell'organizzazione tecnica della vita che ci sommerge e ci pareggia ?

I ciceroni, per quanto rivestiti di ufficialità, descrivono le cose morte, non le rianimano.... *e. b.*

La voluttà dell' obbrobrio. — C'è un'austera pace interiore nel visitare la casa dei morti nei giorni dell'universale tripudio. E c'è un'ambizione la quale non può essere placata che dall'universale ripudio. Non è sempre ugualmente agevole conseguirlo. Ma in determinati momenti si direbbe che il panico universale dinanzi alla minaccia di un contagio, ufficialmente denunciato, stringa in un'alleanza istantanea tutte le misoneistiche codardie di cui ha dovizia lo spirito indefinibile dell'uomo. Sono i momenti fortunati per gli assetati di vilipendio. In quei momenti, la scomunica procura raffinatissime gioie. Allora, il tremito convulso del collega che non sa più come dare la mano, e vede, alle spalle dello scomunicato, le fiamme voraci dell'inferno, ha più dolcezza del bacio amico. Lo sghignazzare sarcastico del vecchio confratello, che all'improvviso incontro per la via mette alla scoperto a quel modo la sua bella anima di cristiano e di sacerdote, val più di un abbraccio. L'orrore di chi torce bruscamente il viso per evitare il saluto, corrisponde a un cerimonioso inchino. E il silenzio vile di tutti quelli che temono lo scandalo e, più, la compromissione è altrettanto lusinghiero che il conferimento solenne e conclamato di un eccellentissimo diploma accademico. C'è cosa al mondo più divertente che misurare la sconfinata vuotaggine e l'abissale viltà del Re del creato? *e. b.*

Curia protettrice ! — Io vorrei oggi procurare da queste pagine, al mio più vigile e costante benefattore, il p. Enrico Rosa S. J. direttore validissimo de « La civiltà cattolica », che per un ventennio ha coltivato con divorante zelo l'intento di far espeller me dalla fraternità ecclesiastica, una gioia prossima a quella da lui voluttuosamente assaporata il giorno fatidico della mia scomunica. Voglio cioè a lui confessarmi. Per fargli constatare, senza obbligo di sigillo, che c'è stata in me, dalla mia prima giovinezza, una malvagità molto più calcolata di quella ch'egli, nella ingenua e tenera bontà di gesuita consumato, ha scoperto e denunciato.

Infatti, al punto cui son giunte le mie cose, io posso ormai confi-

dare al sagacissimo e zelantissimo padre, che quel tal mio modernismo (uso anch'io la disgraziata designazione corrente), da lui così salutarmente perseguito, è stato, sempre e dovunque, una mostra, alla quale io ho fatto astutamente ricorso, per sottrarmi, tempestivamente, ad oneri noiosi e a rischi compromettenti.

Docente nelle scuole teologiche del Seminario romano maggiore, io ho assunto, venticinque anni or sono, il patrocinio della filosofia dell'azione (ricordate, p. Rosa, « gli uomini nuovi e gli errori vecchi » ?) e il programma della critica storico-religiosa, unicamente per togliermi di dosso i gravami molesti dell'insegnamento. Il soccorrevole p. Rosa S. J. mi ha offerto largo concorso nella bisogna.

Scoppiata la guerra proprio nel momento in cui mi si apriva l'aula universitaria, io, non potendo, quale sacerdote cristiano, chiedere il grado di ufficiale in arma combattente, ho domandato (la mia domanda deve esistere negli archivi del vescovato castrense) di essere subito spiccato, come cappellano, in prima linea. Il mio modernismo mi ha salvato dal rischio. Temendo, evidentemente, i pericoli di una predicazione modernistica in trincea, il vescovato castrense ha lasciato insoddisfatta la mia domanda e ha permesso più tosto che l'unico titolare universitario prete, prestasse servizio di soldato. Evidentemente, io, per raggiungere l'intento, ho fatto assegnamento sulle viscere misericordiose dei miei superiori. Ai quali, ohibò, non poteva sorridere l'idea di spianare « ad un modernista », la via più diretta per l'altro mondo.

Prete fino al midollo dell'anima mia, io non ho potuto considerare mai in altro modo la cattedra, che come un pulpito. La mia parola ha voluto suonare di là come l'espressione di una vocazione sacra. Il che avrebbe potuto, non si sa quando, divenire segno di temerarietà. Tremante per i miei eventuali rischi, qualcuno, messo sull'avviso dal p. Rosa, ha voluto risparmiarmi l'alea. E nel gennaio del '26 ha inviato il p. Gemelli a pormi, risolutamente, il dilemma : o scomunica maggiore o dimissioni : P. Gemelli è stato, in quella occasione, un avvocato eloquente del mio pacifico stare.

Ma proprio quella volta io ho raggiunto il vertice dell'astuzia e della raffinatezza. Per spremere tutti i possibili vantaggi da tanti interessi concentrati sul mio modernismo di parata, mi sono rifiutato di sottoscrivere le mie dimissioni, accampando, a pretesto, il principio che una cattedra è un posto di vedetta e che abbandonarlo, vale disertare.

Padre Gemelli, sdegnato al cospetto di tanta mia insolente protervia, di tanta mia ingratitudine verso il generoso proposito di risparmiarmi iatture, mi annunciò, irosamente, due cose : la scomunica maggiore e l'allontanamento, parimenti assicurato, dal mio pulpito pericoloso. Che più ? Per svolgere fino a fondo l'opera assistenziale intrapresa da p. Rosa e dal Santo Ufficio a mio riguardo, si è premurosamente provveduto a risparmiarmi perfino l'onere di indossare la divisa della mia milizia sacerdotale.

Posso, ormai, compiacermi di tanto successo e denunciare io stesso il tranello di cui p. Rosa, per la sua condiscendente bontà, si è costituito vittima inconsapevole.... *e. b.*

Alla « **Scuola cattolica** » — che nel mio necrologio del card. Pompili ha scorto il proposito di « insinuare una divergenza di idee e di apprezzamenti tra il cardinale e l'Autorità superiore » e ha osato denunciare « il vecchio sistema di accusare senza portare ombra di prova » — debbo replicare, pacatamente, che mio unico proposito è stato quello di professare la mia devozione alla memoria di un superiore degno delle sue mansioni pastorali, e che ho voluto ricordare *solamente* quel che potesse ricevere qui in Roma, il *suffragio di altre testimonianze*, oltre la mia. E non aggiungo altro per non abbassarmi al livello di chi, pur di illudersi di togliere fede alle mie parole, viola l'elementare rispetto ad una voce di oltre tomba. *e. b.*

Centenario jacoponico. — Allo spirare dell'anno centenario dalla nascita di Jacopone, abbiamo creduto opportuno, secondo il desiderio espressoci da molti, ristampare il succoso profilo che del poeta francescano dettò Luigi Adanti per la nostra rivista un anno fa. L'opuscolo, « Profilo di Jacopone da Todi » — si vende al prezzo di L. 2.

Carolina Pironti †. — Quando il suo diafano organismo, lentamente ma implacabilmente consunto dall'inafferrabile male, non è stato più in grado di opporre ostacolo al volo del suo spirito verso l'Infinito, si è spenta, in piena, serena consapevolezza del proprio destino. Tutta la sua nobile vita era stato una aspirazione irrequieta verso l'Infinito. Dal padre illustre — circondato immutabilmente da un amore filiale pieno di vigile tenerezza — aveva ereditato la passione per le più nobili realtà. E per molti essa fu ed è, unicamente, la figlia di Michele Pironti. Ma per noi, per il breve manipolo, che nell'ombra ospitale della sua casa gustò la squisita esperienza che è nella esplorazione delle pagine evangeliche, compiuta in fraternità di affetti e di ideali, Ella fu e rimarrà molto di più: il simbolo e il ricordo sacro di un proposito che, ohimè!, le torbide e deviatrici preoccupazioni di questa nebbiosa bassura in cui viviamo, hanno dissipato e spezzato, ma che pure era l'unico sogno che potesse infondere un significato e un sapore alla nostra squallida vita.

Ed Ella, quasi morente, con la mano scarna e irreale nelle nostre, ebbe a ripetercelo, con la solennità venerabile che è nella esile dolcezza di una spegnentesi voce. *e. b.*

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Roma 1931 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150